SERIA
IDEE WĘDROWNE NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH 7

LEKSYKON IDEI WĘDROWNYCH NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH XVIII–XXI WIEK



TOM 7

KLERYKALIZACJA · KONFESJE · REFORMACJA

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Fundacja Slawistyczna

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

SERIA
IDEE WĘDROWNE NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH 7

AUTORZY TOMU 7

Anna Boguska
Ewelina Drzewiecka
Dorota Gil
Agata Jawoszek-Goździk
Lech Miodyński
Katarzyna Sudnik
Jasmina Šuler-Galos
Grażyna Szwat-Gyłybowa
Ewa Wróblewska-Trochimiuk

oraz

Nina Dimitrowa
Paulina Dominik
Konrad Kuczara
Dimitrios Stomatopoulos

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

TOM 7

KLERYKALIZACJA · KONFESJE · REFORMACJA

Pod redakcją
Grażyny Szwat-Gyłybowej
we współpracy
z Dorotą Gil i Lechem Miodyńskim

Warszawa 2020

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Fundacja Slawistyczna

Recenzje wydawnicze
dr hab. Izabela Lis-Wielgosz, prof. UAM, Uniwerstet Adama Mickiewicza w Poznaniu
& dr Maciej Falski, Uniwersytet Warszawski

Monografia powstała w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne
na słowiańskich Bałkanach (XVIII–XX w.)", sfinansowanego ze środków
Narodowego Centrum Nauki (nr projektu 2014/13/B/HS2/01057).

NARODOWE CENTRUM NAUKI

Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, t. 7 (publikacja monografii
naukowej) – zadanie finansowane w ramach umowy 703/P-DUN/2019
ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność
upowszechniającą naukę.

Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja merytoryczna
Grażyna Szwat-Gyłybowa (Bułgaria, Macedonia oraz całość),
Dorota Gil (BiH, Czarnogóra, Serbia), Lech Miodyński (Chorwacja, Słowenia)

Tłumaczenia
Krzysztof Usakiewicz (z angielskiego i bułgarskiego)

Okładka i layout serii
Barbara Grunwald-Hajdasz

Redakcja
Joanna Pomorska

Korekta
Dorota Muszyńska-Wolny

Skład i łamanie
Barbara Adamczyk

ISBN 978-83-66369-14-6
ISSN 2545-1774 (Idee Wędrowne na Słowiańskich Bałkanach)

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88
wydawnictwo@ispan.waw.pl; www.ispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

KLERYKALIZACJA

KLERYKALIZACJA
(Bośnia i Hercegowina)

Wpływ na rozumienie i funkcjonowanie idei klerykalizacji (bośn. *klerikalizacija*) – pojmowanej jako poddawanie wpływom Kościoła i duchowieństwa różnych dziedzin życia społecznego, polityki i kultury w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) – miały specyficzne uwarunkowania społeczno-historyczne. Już na wstępie należy zaznaczyć, że sam termin „klerykalizacja" pojawia się w bośniacko-hercegowińskiej publicystyce bardzo późno, bo dopiero w pierwszej dekadzie XX wieku. Nie oznacza to, że w BiH nie istniało zjawisko klerykalizmu ani jego ideologiczna podbudowa w postaci idei klerykalizacji. Przeciwnie, fakt ten jest raczej dowodem na to, że stosunkowo późno dała o sobie znać świadomość, jak silne jest w BiH zespolenie kwestii klerykalnych i polityczno-społecznych. Jeszcze przed okupacją kraju przez Austro-Węgry w 1878 roku istniał silny związek pomiędzy prawem i religią. Już sama wewnętrzna organizacja imperium osmańskiego, z definicji państwa teokratycznego, oznaczała podporządkowanie administracji, systemu prawnego, obyczajowości i kultury życia codziennego zasadom islamu (szariatu i sunny, czyli tradycji; → tradycja). Chociaż prawo koraniczne obowiązujące w osmańskiej Bośni regulowało głównie życie muzułmanów (zwłaszcza jeśli chodzi o system sądowniczy, przedstawiciele innych konfesji zachowywali zgodnie z wewnętrznym systemem imperium osmańskiego prawo do własnych sądów), to jednak promieniowało i silnie determinowało funkcjonowanie również tzw. *rai* (*raja* – lud podbity, chrześcijanie) zamieszkującej Bośnię. Pierwsze partie polityczne i świadomie uprawiana przez Bośniaków działalność zmierzająca do zabezpieczenia interesów poszczególnych grup społecznych (w przypadku BiH – grup narodowych), mimo że jest zjawiskiem późniejszym, również kształtowała się w powiązaniu z religią, wspólnotami wyznaniowymi i działalnością duchownych.

W przypadku BiH pierwsze lata modernizacji, wkraczanie w „czas nowoczesności" wiążą się z przejściem na przełomie XIX i XX wieku z przestrzeni cywilizacyjnej imperium osmańskiego (islamsko-orientalny krąg kulturowy) w obręb kulturowo odmiennych porządków politycznych typowych dla rozwijających się kapitalistycznych krajów i społeczeństw Europy Zachodniej. Tak

pojmowana transformacja wiązała się również ze stopniowym odchodzeniem od systemu feudalnego (→ agraryzm) dominującym w Bośni przez blisko pół milenium i z porzuceniem porządku społecznego, w którym poszczególne grupy społeczne organizowały się i konsolidowały głównie w ramach wspólnot wyznaniowych (zjawisko tzw. bośniackiego konfesjonalizmu – *bosanski konfesionalizam*). Warto zwrócić jednak uwagę, że choć w przypadku bośniackich chrześcijan – katolików i prawosławnych – funkcjonowanie kleru jest kwestią oczywistą, o tyle w przypadku muzułmanów wyodrębnienie duchowieństwa nastręcza pewne trudności. Z teologiczno-prawnego punktu widzenia imamowie (prowadzący modlitwę w meczecie) czy hafizowie (recytujący Koran), a nawet sam zwierzchnik lokalnej wspólnoty muzułmanów – reis-ul-ulema nie stanowią duchownych w takim rozumieniu jak w chrześcijaństwie. W praktyce potocznie przypisuje im się jednak funkcję „kleru", podobnie jak derwiszom – muzułmańskim mnichom, często pełniącym posługę jako ludowi lekarze i nauczyciele, wędrowni katecheci, ojcowie duchowi wykładający zasady różnych odłamów i nurtów teologicznych. Kluczową rolę w kształtowaniu się nowoczesnej europejskiej Bośni, chcącej pożegnać się z niechcianą etykietą „ciemnej prowincji" (→ *tamni vilajet*), odegrały jednak nie teo-, lecz antropocentryczne i laickie nurty filozoficzno-społeczne, w pewnym sensie antyklerykalne, opozycyjne wobec uwarunkowań uprzednio determinujących życie kraju i społeczeństwa (→ postęp; → sekularyzacja).

Do 1878 roku, w którym Austro-Węgry rozpoczęły okupację BiH, kraj stanowił integralną część teokratycznego, silnie scentralizowanego imperium osmańskiego, gdzie dominował orientalno-islamski światopogląd, prawo zasadzające się na szariacie i wynikający z niego ustrój polityczny, stawiający znak równości między władzą religijną a świecką. Osmańska Bośnia była dla „cywilizowanej", coraz silniej laicyzującej się Europy swoistą *terra deserta*, ziemią nieznaną kulturowo, jałową i cywilizacyjnie utraconą. W historiograficznej narracji współczesnych boszniackich (czyli muzułmańskich) intelektualistów (Mustafa Imamović, Muhamed Filipović, Smail Balić, Muhamed Hadžijahić) lata austro-węgierskiego panowania w BiH, zakończone oficjalną aneksją w 1908 roku, określa się mianem okupacji, i to okupacji brzemiennej w skutki. Filipović, podobnie zresztą jak Imamović, historyk o muzułmańskiej proweniencji, uznaje wręcz, że inkorporowanie Bośni i Hercegowiny w granice monarchii habsburskiej zaowocowało „imperatywem modernizacji". Realia osmańskiej teokracji wykluczyły bowiem kraj z cywilizacyjnej przestrzeni europejskiej (której ostatnimi śladami były do XV wieku rządy miejscowych chrześcijańskich banów i królów oraz obecność lokalnego Kościoła o autochtonicznym charakterze), a jego okupacja przez Austro-Węgry miała Bośnię ponownie „przywrócić Europie". Ważną rolę odegrało tu wykształcenie na przestrzeni trzech dekad klasy urzędniczej, częściowo importowanej z innych obszarów Austro-Węgier, m.in. z Polski, Czech, Ukrainy, i ograniczenie wpływu kleru chrześcijańskiego i duchowieństwa muzułmańskiego, m.in. przez odebranie wspólnotom religijnym monopolu na kształcenie i wychowanie młodzieży.

Wspomniane już uwarunkowania społeczno-polityczne w BiH sprawiły, że na przełomie XVIII i XIX wieku duchowni, zarówno katoliccy (przede wszystkim franciszkanie kształcący się w Chorwacji i we Włoszech), jak i prawosławni (absolwenci seminariów w Serbii, Grecji czy Rosji), podobnie jak kształceni w Stambule i w innych ośrodkach świata islamu muzułmańscy duchowni i wojskowi, byli nie tylko jedynymi bośniackimi intelektualistami, ale także pierwszymi rzecznikami wolności i swobód obywatelskich zasadzających się na ideach oświeceniowych (→ oświecenie). Wpływ nowych prądów na kształconych poza Bośnią franciszkanów przybrał postać idei odrodzenia narodowego (bośn. *narodni preporod*; → odrodzenie narodowe), to jest duchowego, ale także politycznego uniezależnienia się od panowania tureckiego (interpretowanego przez chrześcijan jako niewola). Franciszkanie stali się w ten sposób również jednymi z pierwszych politycznie uświadomionych i zaangażowanych Bośniaków (Filip Lastrić – fra Očevac, fra Grga Matić, Ivan Franjo Jukić, Anđelko Zvizdović). Co znamienne, pierwotne zaangażowanie tzw. czarnego kleru katolickiego w życie polityczne Bośni ograniczało się niemal wyłącznie do kwestii oświaty, krystalizowania świadomości narodowej (impuls romantyzmu i iliryzmu na fali odrodzenia narodowego oraz idea wzajemności i wspólnoty Słowian południowych). Wszystkie ówczesne – a więc z przełomu XVIII i XIX wieku – wystąpienia franciszkanów ogniskowały się wokół konieczności walki z ciemnotą, analfabetyzmem i zabobonami oraz postulatu równości obywateli. Jako argumenty podnosili językową, kulturową i historyczną wspólnotę Bośniaków (w większości przypadków ich jedność narodową z Chorwatami), tworząc tym samym podwaliny pod franciszkańską wersję ówczesnego boszniactwa (Filip Lastrić, Ivan Franjo Jukić), która z czasem rozwinęła się w ideę wspólnoty południowosłowiańskiej, a dokładniej bośniacki wariant iliryzmu. Również duchowieństwo prawosławne zaczęło śmielej odnosić się do zagadnienia swobód obywatelskich, wychodząc od kwestii związanych z oświatą, przełamując poniekąd granice konserwatywnej postawy Cerkwi. W pierwszym okresie, po rozwiązaniu patriarchatu w Peći (1766), wystąpienia te i działania miały związek z agitacją na rzecz swobody wyznania, wznoszenia nowych obiektów cerkiewnych, większej autonomii dla wyznawców prawosławia (np. uniezależnienie Cerkwi prawosławnej na terenie BiH od patriarchatu w Istambule), wkrótce jednak przekształciły się w regularny ruch zmierzający do zrównania praw prawosławnych Bośniaków z prawami obywateli wyznających islam (kwestie służby wojskowej, podatków, majątków ziemskich). Ważną postacią dla bośniackiego XIX wieku i myśli związanej z oświatą i szkolnictwem był archimandryta Vasa Pelagić (1833–1899), absolwent belgradzkiego seminarium duchownego, wiejski nauczyciel, który podczas studiów w Serbii oraz w Moskwie i Petersburgu zafascynował się ideami narodowowyzwoleńczymi, w tym kiełkującą w carskiej Rosji myślą rewolucyjną. Pelagić wrócił do Bośni z zamiarem otwarcia szkoły kształcącej prawosławny kler. Po latach w autobiografii będącej swoistą formą testamentu wyjawił swoją motywację: w rzeczywistości jego intencją było wychowanie

i wykształcenie serbskich rewolucjonistów, seminarium miało być tylko przykrywką odstraszającą Turków i umożliwiającą tym samym prowadzenie tajnej antytureckiej działalności politycznej, zorganizowanej na wzór rosyjskich organizacji socjalistycznych. Paradoksalnie, postulaty Pelagicia były do pewnego stopnia zbieżne z poglądami działającego nieco wcześniej fra Ivana Franjo Jukicia (1818–1857). Franciszkanin propagował m.in. konsolidację narodów słowiańskich (zwłaszcza narodu chorwackiego i bośniackiego zniewolonych tureckim jarzmem), Pelagić natomiast optował za zjednoczeniem i niepodległością Serbów, obaj natomiast, choć byli przedstawicielami duchowieństwa, odważnie występowali z krytyką konserwatyzmu Kościoła katolickiego i Cerkwi prawosławnej, a także zauważalnego wśród duchownych oporu wobec kształcenia, literatury, nauki i nowoczesnych idei zagranicznych. Myśl Pelagicia kontynuowali działacze młodzieżowych organizacji rewolucyjnych spod znaku Młodej Bośni (Mlada Bosna), nadając jej postać walki rewolucyjnej i czynu zbrojnego. Jukić i Pelagić różnili się jednak stopniem radykalizmu i poglądami na rolę kleru w życiu politycznym BiH. Jukić na łamach redagowanego przez siebie czasopisma „Bosanski prijatelj" i w działaniach oświatowych propagował „miękkie", ugodowe rozwiązania, oparte na tolerancji i koegzystencji różnych narodów i religii pod panowaniem tureckim, Pelagić natomiast coraz ostrzej i dobitniej postulował walkę narodowowyzwoleńczą w celu zrzucenia tureckiej niewoli, w czym nie przeszkadzała mu pełniona funkcja duchownego. Otwierając seminarium duchowne w Banja Luce tak pisał do przyjaciela w Serbii: „Otworzyłem szkołę teologiczną (…), choć lepiej byłoby rzec, że pod przykrywką tą działać będzie serbska szkoła narodowa w Banja Luce, co do której planuję, jeśli Bóg pozwoli i z pomocą sławnych serbskich patriotów, uczynić z niej mały uniwersytet, żeby lud mógł nauczyć się wszystkiego tego, co dla wszystkich stanów niezbędne jest, by mogli żyć z duchem dzisiejszych czasów". Szkoła została otwarta w 1868 roku pod nazwą Bosansko-banjalučka bogoslovska škola; na początku jedynym nauczycielem był w niej Pelagić, z czasem jednak zatrudnienie znalazło tam wielu innych duchownych i świeckich nauczycieli. Podczas kilku lat funkcjonowania szkoły w Banja Luce (działała do 1875 roku) Pelagić zajmował się również działalnością kulturalno-narodową, pisał artykuły, organizował odczyty, wykłady, zakładał koła zainteresowań, kluby i serbskie czytelnie. Chciał przekształcić Banja Lukę w prężnie działający ośrodek naukowy i polityczny. Jego najważniejszym dziełem jest traktat *Umovanje zdravog razuma ili šta veli arhimandrit, profesor i direktor jedne bogoslovije o vjeri i nekim dogmama* (1879). Traktat, będący dziełem na wskroś przenikniętym oświeceniowym racjonalizmem (którego synonimem dla Pelagicia jest tytułowy *zdrav razum* 'zdrowy rozsądek'; → racjonalizm), rozprawiał się w gruncie rzeczy z zabobonami i ciemnotą wyrosłymi z „ludowej religijności". Można go również odczytać jako krytykę kleru, który „zbyt głupi jest, by myśleć swoją głową" (tamże). Za szczególne osiągnięcie i wyzwanie dla ludzkiego umysłu Pelagić uważał umiejętność zdrowego rozumowania w kwestiach religii i dogmatów wiary: „Osiągnąć i praktykować

zdrowy rozsądek w sprawach religijnych jest nie tylko nieocenionym zyskiem dla rozumu, przesądza o moralnym postępie ludzkości, ale także odpowiada za materialny i zdrowotny dobrostan wszystkich ludzi i narodów". Poglądy te korespondowały z jego utopijnym postrzeganiem idei socjalistycznej, którą widział przede wszystkim przez pryzmat poglądów Hercena i Czernyszewskiego, lecz zarazem wzbogacił o aspekt praktycznej działalności społecznej.

Pierwsi nowocześni politycy i intelektualiści zabierający głos w okresie → boszniackiego odrodzenia narodowego na początku XX wieku: Safvet-beg Bašagić, Musa Ćazim Ćatić, Šerif Arnautović, Osman Đikić, Ademaga Mešić, Muhamed-beg Kulović, Hamid-beg Svrzo, Mehmed Spaha, mimo silnego zakorzenienia w duchowości, kulturze, estetyce i wartościach wyrosłych ze świata Orientu i islamu, występowali wręcz z pozycji antyklerykalnych, przypisując nadmiernej obecności kleru i duchowieństwa w przestrzeni społecznej BiH winę za → konserwatyzm, zapóźnienie i przywiązanie społeczeństwa do średniowiecznych, feudalnych porządków. Postrzeganie duchowieństa i religii jako konfliktogennych oddaje popularne – nie tylko w Bośni – powiedzenie „Gdje hodža i pop, tamo sablja i top" (gdzie imam i pop, tam szabla i armata). Motyw skłóconych duchownych polaryzujących lokalne społeczności jest także obecny w literaturze bośniacko-hercegowińskiej z początku XX wieku. Opowiadania z okresu określanego jako „pripovjedačka Bosna" często podejmują temat konserwatyzmu, zacofania i głupoty przypisywanej właśnie prowincjonalnym duchownym z zapadłych bośniackich wiosek (np. tzw. *fratarski ciklus* w opowiadaniach Ivo Andricia, opowiadania Petra Kočicia, Hamzy Humo i Alii Nametka). W takim duchu można też interpretować i odczytywać opowiadanie Andricia *Pismo iz 1920*, w którym przyszły noblista umieścił wymowną symboliczną scenę bicia dzwonów i nawoływania muezina – cztery obecne w Bośni konfesje autor obarcza winą za atmosferę „strachu i nienawiści".

Powołana niemal w tym samym okresie, czyli w pierwszej dekadzie XX wieku, najważniejsza chorwacka organizacja polityczna w BiH – Chorwackie Stowarzyszenie Katolickie (Hrvatska katolička udruga – HKU) – założona przez biskupa Josipa Štadlera (1843–1918) była wówczas jedyną jawnie klerykalną partią w BiH. Ivo Kecmanović, autor opracowania *Kršćanski socijalisti i bosansko pitanje* („Pregled" 1959, br. 6), pisze, że Štadler, zakładając partię, konsultował się z Franciszkiem Ferdynandem, chrześcijańskimi socjalistami z Austro-Węgier Karlem Laugerem i Friedrichem Funderem oraz słoweńskimi duchownymi: bp. Antunem Jegličem i Janezem Evangelistem Krekiem. Dopiero po uzyskaniu ich poparcia zdecydował się ogłosić założenie własnej partii. Do maja 1909 roku Štadler usiłował przejąć już istniejącą partię Chorwacka Wspólnota Narodowa (Hrvatska narodna zajednica – HNZ), której program nie zakładał tak ścisłych związków polityki i Kościoła. Celem powołanej przez biskupa partii miało być prowadzenie akcji propagandowej wśród bośniackich katolików w celu obudzenia ich narodowej tożsamości i aktywności, szerzenia katolickiej oświaty, moralności i nauki, co w gruncie rzeczy oznaczało budzenie i szerzenie chorwackiej świadomości narodowej poza granicami

Chorwacji. Zakon jezuitów, do którego należał Josip Štadler, był obecny w BiH na kilka lat przed okupacją austriacką, która na dobre otworzyła jezuitom przestrzeń do prowadzenia własnej działalności edukacyjnej, dobroczynnej, wreszcie – politycznej (Štadler pozostawał w ścisłym kontakcie z wiedeńskimi jezuitami, którzy zabiegali na dworze Habsburgów o poparcie dla jego działalności). W broszurze *Nacrt, pravila i program akcije katoličkog pokreta* (1907) określił swój program jako „katolicki polityczny klerykalizm", a zarazem „katolicki socjalizm". Realizując założenia zakonu jezuitów, szczególnie charyzmat misyjny, był zdania, że hierarchia kościelna, ze względu na ustaloną i przejrzystą strukturę, doskonale nadaje się, by przenieść ją w przestrzeń polityki narodowej. Co więcej, Štadler był zdania, że zaangażowanie polityczne kleru nie tylko nie powinno być zabronione (a nawet w skrajnych przypadkach karane ekskomuniką), lecz duchowni winni być zachęcani do takiej działalności przez wyższych rangą hierarchów kościelnych. Etyka i moralność chrześcijańska, zwłaszcza zaś katolickie wartości, wpływają, zdaniem Štadlera, ożywczo na patriotyzm, świadomość i dumę narodową, z tego też względu nie należy rozdzielać religii i polityki (takiemu stanowisku Štadlera sprzeciwiali się bośniaccy franciszkanie i zwolennicy liberalizmu). Jedną z najbardziej kontrowersyjnych teoretyczno-ideowych koncepcji Štadlera był chrystocentryzm przeniesiony do rzeczywistości politycznej – biskup uważał, że skoro Chrystus jest kreatorem świata i ludzkości, oznacza to, że jest również „stwórcą Chorwacji i języka chorwackiego" oraz „jest tym, który tu i teraz decyduje o losach Chorwacji" (J. Štadler, *Okružnica svećanstvu*, 1910). Zamiarem Štadlera było umocnienie pozycji Kościoła katolickiego w Bośni jako instytucji (wpływ i nadzór nad szkolnictwem, życiem społecznym i kulturalnym, polityką i gospodarką kraju) oraz, jak pisał w przywołanym wcześniej liście, „odnowa społeczeństwa w duchu wartości chrześcijańskich (katolickich)".

Od lat 80. XX wieku idea klerykalizacji w BiH splotła się z dążeniami i wystąpieniami o charakterze nacjonalistycznym. W przypadku muzułmanów dziełem, które zdefiniowało i wyznaczyło program twórcy i przywódcy partii Partia Akcji Demokratycznej (Stranka demokratske akcije – SDA), a zarazem pierwszego prezydenta niepodległej Bośni i „ojca narodu" Alii Izetbegovicia (1925–2003) była *Islamska deklaracija* (1970), zawierająca koncepcję budowy państwa wyznaniowego opartego na prawnych i politycznych podstawach szariatu. Podobny program i światopogląd Izetbegović wyłożył w swojej drugiej książce *Islam između Istoka i Zapada* (1980). Zdaniem Izetbegovicia islam jest „najbardziej naturalną formą duchowości organicznie związaną z porządkiem świata", a przed Bośnią, mogącą stać się wzorem europejskiego państwa wyznaniowego (muzułmańskiego), stoi epokowe zadanie – połączyć Wschód i Zachód, stać się mostem i „trzecią drogą dla ludzkości", czym nawiązuje do koncepcji islamu jako religii totalnej, doskonałej, będącej zwieńczeniem i ukoronowaniem wcześniejszych religii monoteistycznych – judaizmu i chrześcijaństwa. Podczas gdy polityka Tity zmierzała do uczynienia z Bośni obyczajowego i kulturalnego mostu pomiędzy Wschodem i Zachodem Europy, Alija

Izetbegović widział ją raczej jako ogniwo łączące muzułmański Bliski Wschód i Europę. Polityczne wystąpienie Izetbegovicia w 1980 roku zbiegło się z pokazowym procesem sarajewskim (na ławie oskarżonych zasiedli działacze organizacji Młodzi Muzułmanie – Mladi muslimani, m.in. publicysta i pisarz Džemaludin Latić i sam Alija Izetbegović). Rok wcześniej w dzienniku „Oslobođenje" fragmenty eseju *Parergon* opublikował komunistyczny pisarz Derviš Sušić (1925–1990), co uważa się dziś za początek zmasowanej nagonki na „islamskich klerykałów". Sušić porównał działalność Młodych Muzułmanów do rodzącego się faszyzmu w Niemczech, a ich panislamistyczne pomysły nazwał fundamentalizmem i „klerofaszystowskim, konserwatywnym mirażem ideowym".

W latach 1980–1990 działania Młodych Muzułmanów (Rušid Prguda, Munir Gavrankapetanović, Salih Behmen, Alija Izetbegović, Džemaludin Latić) zaczęto określać wewnątrz społeczności muzułmańskiej terminem „muzułmańskie odrodzenie" (*muslimanski preporod*), a skazani w pokazowym procesie aktywiści zaczęli funkcjonować jako „męczennicy dobrej sprawy", o czym wspomina Muhamed Filipović w tekście *Da, ja sam fundamentalista* („Danas" 1990, br. 414).

Myśl Izetbegovicia w wariancie umiarkowanym rozwinął późniejszy zwierzchnik Wspólnoty Islamskiej (Islamska zajednica) w Bośni reis-ul-ulema Mustafa Cerić, w wariancie radykalnym zaś – jego zdeklarowany oponent, buntowniczy, samozwańczy, sympatyzujący z ruchem wahabickim przywódca sandżackich muzułmanów, mufti Muamer Zukorlić, który w 2010 roku ubiegał się o fotel prezydenta Serbii, a obecnie jest parlamentarzystą.

Lata 90. przyniosły również w BiH wyraźną obecność retoryki wojennej i nacjonalistycznej, głęboko osadzonej w postulatach klerykalnych – wynikało to z silnej emblematyzacji i etnizacji religii. Duchowni, zarówno muzułmańscy, jak i prawosławni i katoliccy, poczuli się nie tylko uprawnieni do zabierania głosu w kwestiach politycznych, lecz także do wspierania swoim autorytetem działań i programów nacjonalistycznych. W grudniu 1990 roku na czele Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (Srpska pravoslavna crkva – SPC) stanął patriarcha Pavle. Choć sam ostrożnie wypowiadał się na temat udziału Serbów w wojnie, to zależni od niego biskupi Artemije, Atanasije i Amfilohije swoimi wypowiedziami legitymizowali właściwie działanie wojenne, postrzegając je jako element wojny obronnej. Pod hasłami „duchowego dojrzewania", „obrony serbskich granic" usprawiedliwiali zbrodnie popełniane przez Serbów; tym samym SPC ustami hierarchów wsparła politykę prowadzoną przez Radovana Karadžicia. Wspólnota Islamska w BiH również nie zachowała neutralności i poparła partię SDA Alii Izetbegovicia. Zorganizowane przez Wspólnotę Islamską obchody rocznicy masakry ludności muzułmańskiej w Fočy dokonanej przez czetników podczas drugiej wojny światowej, w których wziął udział Alija Izetbegović, przekształciły się w wiec poparcia dla polityka. Z relacji zamieszczonej na łamach proboszniackiego miesięcznika „Preporod" wynika, że Izetbegović, odmawiając dženazę (modlitwę za zmarłych), złożył przed Bogiem

i rodakami przysięgę, że nie pozwoli, by powtórzyła się zbrodnia z Foču, a zgromadzony tłum wiwatował i krzyczał: „Śmierć czetnikom" („Preporod", 5 IX 1990). Bośniacka lewica do dziś wystąpienia Alii Izetbegovicia z tego okresu – ale także biskupa zwornicko-tuzlanskiego Vasilija Kačavendy, który przyjaźnił się z Radovanem Karadžiciem – określa złotym okresem nastrojów klero-faszystowskich. Vuk Bačanović, publicysta „Oslobođenja", niezależnego czasopisma „Sic" i portalu internetowego radiosarejevo.ba, postawił tezę, że „klerykalizm w BiH staje się, nawet dla ateistów, nieuniknionym aspektem tożsamości narodowej, jako że klerykałowie są u nas pierwszorzędnymi reproduktorami ideologii narodowych i mają na nie absolutny monopol" i że nie należy pokładać nadziei w liberalnych i postępowych duchownych, ponieważ „klerykalizm nie podlega reformom, gdyż sam z natury rzeczy jest hamulcem jakichkolwiek reform" (V. Bačanović, *Klerikalizam: plaćano oslobođenje jednih od drugih*, www.radiosarajewo.ba, 2011). Jego słowa potwierdzałyby wypowiedzi duchownych zarówno z serbskiej, chorwackiej, jak i boszniackiej strony. Przywołany przez Bačanovicia prawosławny biskup Kačavenda zasłynął z tego, że błogosławił serbskich ochotników i członków paramilitarnych organizacji tuż przed ich wkroczeniem do Srebrenicy (na kilka dni przed masakrą muzułmańskiej ludności cywilnej). Przypisuje mu się m.in. opinie typu: „Zemścijmy się na Turkach" i „Krew nasza woła o pomstę", które miał wygłosić kilka dni po ludobójstwie, a także ścisłą współpracę polityczną z prezydentem Republiki Serbskiej Miloradem Dodikiem. Zaangażowanie biskupa Kačavendy w sprawy polityki i „obronę Serbów przez muzułmańskim uciskiem" nie ustało nawet 20 lat po wojnie. Podczas cerkiewnej liturgii w Tuzli oskarżył lokalne władze, m.in. prezydenta miasta Jasmina Imamovicia, szczególnie zaangażowanego w budowanie tolerancji i porozumienia między wiernymi różnych wyznań, o „duchowe ludobójstwo Serbów" i próbę unicestwienia chrześcijaństwa w tej części Bośni. Za „nowe ludobójstwo" Kačavenda uznał plany urbanistycznego zagospodarowania miasta (rzekomy brak zgody na rozbudowanie kompleksu cerkiewnego) i spreparowaną na potrzeby homilii, nieprawdziwą informację o usunięciu z Biblioteki Narodowej w Tuzli wszystkich książek wydanych w alfabecie cyrylickim. Polityczne ambicje prawosławnych serbskich duchownych dały o sobie znać również podczas obchodów Dni Republiki Serbskiej w Serbii w październiku 2015 roku. Bośniackie media obiegły słowa patriarchy Irineja o tym, że Republika Serbska stanowi integralną część Serbii. Patriarcha wystąpił w obronie prawosławia i uciśnionego, w jego odczuciu, narodu serbskiego, stawiając znak równości między sytuacją Serbów w Republice Serbskiej a Kosowem: „Nasz naród został wygnany, liczne świątynie i cmentarze zniszczone, bo pragną zatrzeć wszelkie korzenie istnienia naszego narodu. (…) Będziemy walczyć dokąd starczy sił, by uratować to, co do nas należy". Równie mocno wybrzmiało jego porównanie granicy między Serbią a Republiką Serbską do opisanego przez Ivo Andricia mostu na Drinie: „Nie ma rzeki Driny, która nas rozdziela, jest tylko jeden potężny most na Drinie, który sprawia, że jesteśmy jednością". Idea klerykalizacji w BiH była pierwotnie rozumiana jako zjawisko

negatywne, synonim szkodliwego konserwatyzmu i przyczyna niepokojów etnicznych i rosnących nacjonalizmów (zwłaszcza w okresie pierwszego odrodzenia narodowego Boszniaków). W okresie późniejszym, czyli w latach 80. i 90. XX wieku, polityczne zaangażowanie duchownych wszystkich trzech obecnych w BiH wyznań odpowiada dynamice przemian tożsamościowych i zjawisk, takich jak pogłębiona etnizacja i emblematyzacja religii. Wypowiedzi duchownych, zarówno imamów, jak i księży katolickich oraz prawosławnych, a także polityków (jak Alija Izetbegović) niekryjących religijnych korzeni swoich programów, wskazują na silne utożsamienie kwestii wyznaniowych z polityką narodową. Taki stan rzeczy był szczególnie zauważalny w okresie wojny po rozpadzie Jugosławii. Współcześnie zaangażowanie duchownych w politykę i życie społeczne odbywa się w bardziej zawoalowany sposób, choć nadal w dużym stopniu aktualne jest w BiH przekonanie, wyrosłe poniekąd z islamu, że kwestie religijne i społeczne stanowią całość.

Abazović D., *Stanje socijologije i religije u BiH*, w: ANUBiH 2017, „Socijologija i religija", Sarajevo 2016; Banac I., *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji*, Zagreb 1995; Cvitković I., *Sociološki pogledi na naciju i religiju*, Sarajevo 2017; Donia R.J., *Islam pod dvoglavim orlom: Muslimani Bosne i Hercegovine 1878–1914*, Zagreb–Sarajevo 2000; Filandra Š., *Bošnjačka politika u XX stoljeću*, Sarajevo 1998.

Agata Jawoszek-Goździk

KLERYKALIZACJA
(Bułgaria)

Etymologia bułgarskich leksemów „klerykalizacja" (*клерикализация*) i „klerykalizm" (*клерикализъм*) odsyła do języka francuskiego. Pod koniec XIX wieku pojęcia te nie są notowane przez słowniki. Funkcjonuje natomiast słowo „klerykał" jako, po pierwsze, „zwolennik kleru" (*църковник*), po drugie – „członek duchowieństwa" lub też osoba, która je wspiera. W tym kontekście pojawia się również leksem „kleryk" (*клерик*), którego znaczenie definiowane jest w opozycji do świeckich (*миряни*). Wydaje się jednak, że na przełomie XIX i XX wieku dochodzi do istotnych przesunięć semantycznych. Przymiotnik „klerykalny" wciąż odsyła do duchowieństwa i Kościoła, ale zyskuje coraz bardziej negatywne konotacje, aktualizując wyobrażenie o dziejach drugiej republiki francuskiej i popierającej papiestwo polityce Napoleona III. Zaczyna mieć zatem sens polityczny, przy czym, po pierwsze, odsyła do kontekstu katolickiego, po drugie, wpisuje się w opozycję „klerykałowie – liberałowie" (→ liberalizm; → konserwatyzm). O uniwersalizacji tego znaczenia świadczy na przykład perswazyjne użycie Penczo Sławejkowa (1866–1912), który stosuje

określenie „klerykalny” w odniesieniu do postulatów frakcji „starych” w czasie prac nad statutem Egzarchatu Bułgarskiego, co istotne – w opozycji do frakcji „młodych” sygnowanych przymiotnikiem „demokratyczny”. Gest ten wpisuje się zresztą w kontekst ówczesnego sporu o dzieło „patriarchy bułgarskiej literatury” Iwana Wazowa (1850–1921), jaki wywiązał się na początku XX wieku między „starymi” i „młodymi”, reprezentującymi odpowiednio: przestarzałe jakoby wartości odrodzenia narodowego i idee nowoczesne (→ nowoczesność).

Encyklopedia z 1936 roku jako pierwsze znaczenie „klerykała” podaje „zwolennik, obrońca duchowieństwa”, ale wprowadza też drugie – „zwolennik władzy duchowieństwa”, przy czym dodaje – „katolickiego”. Pojawia się tu ponadto pojęcie klerykalizmu jako „poglądu, tendencji” mającej na celu podporządkowanie społeczeństwa Kościołowi, ponownie z uzupełnieniem – „zwłaszcza katolickiemu”. Kolejne słowniki dokumentują utwierdzanie się konotacji tego pojęcia z katolicyzmem. W tym kluczu zmienia się także znaczenie „klerykała” – już jako przede wszystkim zwolennika klerykalizmu.

Po 1944 roku pojęcie klerykalizacji zyskuje dodatkowe pejoratywne znaczenie oparte na marksistowskiej wizji świata, ale kluczowa pozostaje konotacja z katolicyzmem. W efekcie nawet w wydanym na nowo po zmianach ustrojowych *Етимологичен речник* (2012) mowa jest o ruchu społecznym na rzecz „wtrącania się” duchowieństwa, „zwłaszcza katolickiego”, w rządy państwa i życie kulturalne. W tym miejscu ujawnia się ciekawa zmiana semantyczna. Klerykalizm to nie tyle pewne zjawisko występujące zwłaszcza w państwach katolickich, ile immanentna cecha katolickiego kleru.

Idea klerykalizacji funkcjonuje w kontekście językowym o konotacjach (anty)katolickich i (anty)zachodnich. Niejako zapomnieniu ulega związek z duchowieństwem w ogóle, tym bardziej że – skądinąd rzadziej używany – bułgarski leksem „kler” (*клир*) ma oddzielną etymologię, pochodzi z języka greckiego i odsyła do pojęcia klirosu, a więc miejsca w kościele przed ikonostasem (*клирос*), w którym znajdują się osoby (także duchowne) wspierające celebrację liturgii przez czytanie i śpiew. W konsekwencji różnej etymologii czy też raczej różnych okoliczności wejścia do języka i różnych kontekstów dalszego użycia (oba ostatecznie odsyłają do języka greckiego, tyle że pierwszy za pośrednictwem łaciny) sensy ewokowane przez te dwa pojęcia stoją wręcz w opozycji wyrażanej przez parę „swój – obcy”. Pojęcie klerykalizacji/klerykalizmu realizowane jest w kategoriach opozycji o charakterze konfesyjnym i politycznym, zawsze jednak jako zjawisko niejako z natury obce kulturze bułgarskiej i niełączone z bizantyńską w swym rodowodzie tradycją symfonii władzy kościelnej i politycznej.

W okresie odrodzenia narodowego rola duchowieństwa wynika z sytuacji społeczno-politycznej w imperium osmańskim. Stratyfikacja społeczna ma charakter konfesyjny. Za chrześcijan odpowiada Patriarchat w Konstantynopolu, a językiem obowiązującym we wspólnocie jest greka. Kościół prawosławny organizuje życie religijne ludności chrześcijańskiej, ale także wychowanie i wykształcenie młodzieży (→ oświata). Z jednej strony duchowni stanowią

zatem elity, z drugiej – stają się stopniowo przedmiotem coraz większej krytyki ze względu na rzekome niewypełnianie obowiązków duszpasterskich, niemoralne lub nieortodoksyjne prowadzenie się, a w końcu – za działalność wynaradawiającą. Wraz z wyłanianiem się bowiem perspektywy narodowej (→ naród) greckojęzyczne duchowieństwo staje się oponentem kluczowym. Figurą symbolizującą to zjawisko są tzw. fanarioci. O ile jeszcze na przełomie XVIII i XIX wieku Sofroniusz Wraczanski (1739–1813) wpisuje się w tradycję ściśle konfesyjną i apeluje zarówno do wiernych, jak i do duchownych o praktykowanie wiary rozumnej (→ racjonalizm), zgodnej z kanonami i moralnością prawosławia, o tyle późniejsi pisarze zaczynają stosować rozróżnienie etniczne i akcentują błędną postawę moralną, a potem wręcz wrogość greckiego duchowieństwa, co prowadzi do krytyki całej hierarchii kościelnej i państwowej.

Teksty doby odrodzenia narodowego (→ bułgarskie odrodzenie narodowe) potwierdzają powszechne przekonanie, że Kościół grecki prowadzi względem Bułgarów celową politykę wynaradawiającą, tak więc tylko niezależność cerkiewna może im zagwarantować przetrwanie. Najlepszą ilustracją ideologemu niewoli fanariockiej jest dzieło *Плач бедная Мати Болгария* (1846) Neofita Bozwelego (1785–1848). Autor jest duchownym, ale angażuje się w walkę o bułgarską oświatę (→ oświata; → oświecenie). „Oświecenie" w kwestii własnego pochodzenia ma przynieść wyzwolenie duchowe, a tak – zaowocować miłością do → ojczyzny. W praktyce szkolnictwo bułgarskojęzyczne oznacza szkołę świecką, wyjętą spod kurateli Kościoła (greckiego). W ten sposób idea narodowa nakłada się na zjawisko → sekularyzacji. Z czasem bułgarscy działacze apelują coraz bardziej o nauczanie praktyczne, dostosowane do wymagań nowych czasów, a więc niezależne od wpływów Kościoła i teologii w ogóle.

Piśmiennictwo XIX wieku dokumentuje rozdarcie między przekonaniem o kluczowej roli prawosławia w dziejach narodu bułgarskiego a poglądem o pasożytniczej funkcji społecznej (prawosławnego) duchowieństwa, choć w okresie odrodzenia narodowego, zwłaszcza w pierwszej połowie XIX wieku, wielu duchownych – m.in. Neofit Bozweli, Neofit Rylski (1793–1882) – aktywnie angażuje się w walkę o → oświecenie rodaków; piszą i wydają podręczniki o charakterze świeckim, postulują cywilizacyjne otwarcie się Bułgarów i przyjęcie postawy pożytecznej dla → ojczyzny. Jednym z ośrodków rozwoju bułgarskiej kultury i nauki jest Monastyr Rylski. Ponadto, mimo ogólnie niskiego poziomu wykształcenia kleru, 48 procent inteligencji odrodzeniowej stanowią właśnie duchowni. Prawosławne elity aktywnie głoszą kulturo- i narodotwórczą rolę Kościoła. Przejawia się to zwłaszcza w piśmiennictwie skierowanym przeciwko „propagandzie protestanckiej", nie tylko z lat 60. i 70., ale i po wyzwoleniu (1878).

Jednocześnie, zapewne właśnie z powodu wielkich oczekiwań, duchowieństwo podlega surowym ocenom – przede wszystkim w perspektywie idei → postępu i → narodu. Wpisane w dyskurs odrodzeniowy oparcie tożsamości narodowej na tradycji religijnej (→ religia – Bułgaria; → tradycja – Bułgaria) zderza się z krytyką praktyk religijnych i oderwania wspólnot monastycznych

od społeczeństwa. Z jednej strony dotyczy to samej istoty życia duchowego, z drugiej – odnosi się do jego wynaturzeń. Wtedy przedmiotem uwagi jest chciwość, lenistwo i rozpusta wyższego kleru i mnichów. Pespektywę wydaje się wyznaczać moralność chrześcijańska, ale punktem odniesienia jest aktywny udział w życiu świeckim.

Odrodzeniowy quasi-antyklerykalizm ma dwa wymiary. Po pierwsze, reprodukuje stereotypy epoki (francuskiego i greckiego) oświecenia i w duchowieństwie widzi obrońców przestarzałej, zabobonnej → tradycji, dogmatów i kanonów kościelnych utrzymujących wiernych w niewoli duchowej. Do tego rozumowania nawiązuje na przykład Iwan Seliminski (1799–1866), który uznaje potrzebę istnienia tej grupy, ale kiedy rekonstruuje genezę „kasty duchownych", wskazuje, że nie tylko ukształtowała się w drodze manipulacji, ale z czasem uległa wynaturzeniu. Po drugie, dochodzi do napiętnowania postawy, która nie służy dobru wspólnoty pojętej etnicznie, a nie konfesyjnie. Petko Sławejkow (1827–1895), gdy osądza rzekomą gnuśność i rozpustę duchowieństwa bułgarskiego, widzi w tym grzech nie tylko względem Boga, lecz głównie – narodu. Winą kleru jest pasywność w obliczu nieszczęsnego losu → ojczyzny.

O antyklerykalizmie właściwym, a więc odnoszącym się do przerostu roli społecznej Kościoła można mówić w przypadku pisarstwa Lubena Karawełowa (1834–1879), który – krytykując przestarzałą mentalność „katolicko-bizantyńską" przedstawicieli Kościoła – postuluje laicyzację szkolnictwa, nauczanie świeckie, „narodowe", „postępowe" (→ postęp), „ludzkie" (→ humanizm – Bułgaria), nastawione na wiedzę praktyczną, a więc umożliwiające rozwój i dobrobyt (→ oświata – Bułgaria; → oświecenie – Bułgaria). Jednak nawet on, podobnie jak wielu innych działaczy odrodzeniowych uznawanych za „antyklerykałów", w toku dyskusji nad statutem Egzarchatu Bułgarskiego w latach 60. i 70. popiera ideał ścisłej współpracy między wiernymi i hierarchami, a więc jest zwolennikiem takiego ustroju instytucji religijnej, który oparty jest na zasadach soborowości i elekcyjności. Służyć ma to zapobieżeniu wyłącznej władzy wyższego duchowieństwa w sprawach Kościoła, a nie wyeliminowaniu ich wpływów w ogóle.

Zresztą właśnie polemiki wokół sposobu uzyskania niezależności kościelnej/politycznej stanowią tło dla rozwoju w latach 50. i 60. XIX wieku narracji o podstępnych i żądnych władzy „agentach" Kościoła katolickiego, dążących do rozbicia jedności bułgarskiego narodu i wpędzenia go w nowe jarzmo – już nie „fanariockie" a „jezuickie" (zob. spór ideologiczny toczący się na łamach dwóch periodyków: „Дунавски лебед" (1860–1861), gdzie Georgi S. Rakowski (1821–1967) występował jako obrońca „wiary ojców" i „България" (1859–1863), gdzie Dragan Cankow (1828–1911), opowiadał się za unią z Kościołem katolickim). Wyrazem radykalnej postawy antykatolickiej jest quasi-teologiczny traktat Rakowskiego *Отговор Чокърляну. Доказаящ че Въсточная църква е истиннoправославна* (1861), w którym „herezja katolicka" ukazana jest zgodnie z tradycją polemik średniowiecznych, ale akcent przesunięty zostaje właśnie na stojący jakoby za prozelityzmem katolickich

misjonarzy plan podporządkowania Bułgarów władzy papieża, widzianego jako ciemiężyciel w każdej sferze życia.

Tymczasem o próbach klerykalizacji życia społecznego można mówić dopiero po powstaniu państwa bułgarskiego. Po wyzwoleniu (1878) jednym z istotnych problemów jest po pierwsze organizacja szkolnictwa i roli Kościoła (np. katechezy szkolnej), a po drugie – organizacja samej instytucji bułgarskiego Kościoła w relacji do instytucji państwa. Zgodnie z Konstytucją tyrnowską (1879) prawosławie jest → religią panującą, co stawia Bułgarski Kościół Prawosławny (Българската православна църква) w pozycji uprzywilejowanej. O szacunku i zaufaniu do dostojników kościelnych jako szczególnie zasłużonych dla sprawy narodowej świadczy ich liczna reprezentacja w parlamencie w okresie tymczasowej rosyjskiej administracji (1878–1879). Wśród deputatów do Zgromadzenia Narodowego (Народно събрание) w 1879 roku są wszyscy metropolici, dwóch biskupów, igumen Monastyru Rylskiego i dwóch kapłanów. Posiedzeniom przewodniczy zaś egzarcha Antim I (1816–1888). Udział w życiu politycznym duchownych, zwłaszcza w gwałtownych sporach o kształt konstytucji, prowadzi do naruszenia ich autorytetu i utożsamienia z frakcją konserwatywną (→ konserwatyzm; → liberalizm). Chociaż zgodnie z ustawą zasadniczą mają bierne prawo wyborcze, jest ono ciągle podważane lub ograniczane. Tracą je ostatecznie za rządów Stefana Stambołowa (1854–1895) – w imię rozdziału państwa i Kościoła (→ sekularyzacja). W tym okresie coraz wyraźniejsze są też głosy przeciwko udziałowi Kościoła w kształceniu obywateli – przede wszystkim w środowisku lewicowym. Procesy → sekularyzacji i pluralizacji światopoglądowej stawiają Kościół w obliczu kryzysu religijności i wymuszają na nim ciągłą autolegitymizację. Dyskurs kościelny zatem wciąż akcentuje niejako przyrodzony związek Bułgara z prawosławiem.

Argumentację na rzecz aktywnej obecności Kościoła i prawosławia w życiu społecznym Bułgarów można zrekonstruować na podstawie publikacji zamieszczanych na łamach oficjalnego organu Bułgarskiego Kościoła Prawosławnego, wydawanej od 1900 roku gazety „Църковен вестник" (zwłaszcza w okresie międzywojennym, bardzo ważnym dla formowania się bułgarskiego doświadczenia → nowoczesności). Mowa jest tu o kluczowej roli Kościoła i religii prawosławnej dla przetrwania narodu bułgarskiego w czasie tzw. niewoli tureckiej, pozytywnej roli duchowieństwa w walce o narodowe wyzwolenie i prawosławny charakter cywilizacyjnych osiągnięć Bułgarii (alfabet słowiański, literatura starobułgarska; → bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie). Kontekst nadaje idea współpracy państwa i Kościoła – dwóch historycznie związanych instytucji, mających wspólny cel – dobro narodu (→ sekularyzacja).

Wsparcie ze strony Kościoła ma się przede wszystkim przejawiać w → oświacie, a status religii panującej ma być zachowany przez odpowiednie prawodawstwo chroniące przed obcą propagandą religijną (w istocie jakoby polityczną) (→ konfesje; → reformacja). Obecność sekt i innych wyznań interpretuje się jako zagrożenie dla narodu i państwa. Zgodnie z historiozofią starotestamentową odstępstwo od wiary postrzega się w kategorii grzechu,

a upadek państwa – w kategoriach kary. W tym kontekście sytuację trzeciego carstwa bułgarskiego porównuje się z sytuacją drugiego – tuż przed opanowaniem przez Turków osmańskich. Kościół staje się jedynym gwarantem istnienia narodu, a prawosławie – ideologią obsługującą jedność narodu. W tym sensie ujawniają się tendencje do klerykalizacji życia społecznego.

W praktyce obecność Kościoła w życiu społecznym przejawia się w religijnej oprawie świąt państwowych i sporadycznych próbach interwencji w politykę państwa. Związek władzy świeckiej i religijnej gwarantuje Konstytucja tyrnowska, a jego symbolem jest prawosławne wyznanie monarchy. Dlatego też kiedy Ferdynand I (1861–1948) (panujący w latach 1887–1918) nie zmienia wyznania, żeni się, a następnie chrzci w 1893 roku pierworodnego syna w obrządku katolickim, hierarchowie odmawiają wspominania jego imienia podczas liturgii. Ostatecznie zmieniają stanowisko, czym odsłaniają swoisty przymus harmonicznego funkcjonowania obu instytucji. O wymiarze symbolicznym tej relacji świadczy powtórny chrzest prawosławny następcy tronu (de facto bierzmowanie), a zwłaszcza sprawa jego „podwójnego ślubu". Kiedy w 1930 roku car Borys III (1894–1943) (panujący w latach 1918–1943) we Włoszech żeni się w obrządku katolickim, w Sofii zorganizowany zostaje obrzęd imitujący sakrament prawosławny.

Z drugiej strony Kościół bułgarski nie ingeruje w proces ustawodawczy, a głos w aktualnych kwestiach społeczno-politycznych zabiera w sposób wybiórczy. Na przykład w latach 20. nie reaguje na wzrost popularności koncepcji eugenicznych, oddaje inicjatywę państwu i dopuszcza uchwalenie Prawa o Zdrowiu Narodowym (Закон за народното здраве, 1928) (→ *народно здраве*). Aktywnie za to domaga się swej obecności w szkole, powołując się nawet na argumenty z dziedziny psychologii (np. S. Stalew, *Пакостно увлечение*, „Църковен вестник", 1932). Formułuje ponadto postulaty zmian w prawodawstwie mających na celu ograniczenie „wywrotowej" działalności sekt (→ konfesje). Właśnie w tym kontekście pisarze kościelni konstatują złą politykę państwową, czym potwierdzają szczególne pretensje prawosławia. Na początku lat 40. XX wieku, w warunkach wojennych, mowa jest nawet o wprowadzeniu odpowiednich zapisów w ustawie o ochronie narodu. Głównym przedmiotem uwagi jest jednak miejsce katechezy w szkole i jej roli w wychowaniu Bułgarów (→ kształcenie; → oświata).

Niepodważalną obecność Kościoła we wspólnocie symbolizuje instytucja małżeństwa. Argumenty podnoszone przez środowiska prawosławne w dyskusji nad zgłoszonym w 1936 roku rządowym projektem wprowadzenia ślubu cywilnego odsyłają do idei „harmonijnej współpracy" państwa i Kościoła oraz faktu homogenności → narodu bułgarskiego (→ sekularyzacja). Ślub kościelny zostaje uznany za kwestię nie legislacyjną, a „ogólnonarodową". W tym sensie przedmiotem krytyki jest rozdzielenie wymiaru prawnego i kościelnego.

Kościół popiera również politykę międzynarodową Bułgarii. Zaanektowanie podczas pierwszej wojny światowej ziem utraconych mocą traktatu w San Stefano i pokoju w Bukareszcie uznane zostaje za powrót do historycznych granic

cerkiewnej jurysdykcji. „Църковен вестник" wspomaga ponadto w warstwie propagandowej sojusz z państwami Osi, co również wiąże się z dążeniem do realizacji ideału zjednoczenia.

Właśnie w kontekście dominującego w okresie międzywojennym dyskursu narodo- i państwocentrycznego w środowisku Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej pojawiają się też głosy przeciwko nieprawidłowym praktykom udziału duchownych w życiu społecznym. Cennym świadectwem są poglądy wpływowego duchownego i profesora Stefana Cankowa (1881–1965) (*Българска православна църква от освобождение до настояще време*, 1939). Opiera się on na założeniu o historycznym podłożu ścisłej współpracy państwa i Kościoła, tak więc aktualne mu rządy i inicjatywy na rzecz zacieśnienia związków przyjmuje aprobatywnie. W tej perspektywie relacje wcześniejsze ocenia negatywnie. Z jednej strony przypomina nieocenioną rolę Kościoła w procesie wyzwalania narodu, uznaje wręcz, że walka o niezależny Kościół była walką narodową, a nie kościelną, z drugiej – przyznaje, że w efekcie „w oczach świeckich" Kościół stał się atrybutem narodowości, tak że po wyzwoleniu jego rola została sprowadzona do umacniania tożsamości Bułgarów na ziemiach, które znalazły się poza granicami państwa. Wśród problemów okresu po 1878 roku widzi brak przygotowania kleru, ale i instrumentalny do niego stosunek władzy. Co ciekawe, negatywnie odnosi się też do zmian w Statucie Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej, który zaczął służyć jako uzasadnienie wyłącznych rządów wyższego duchowieństwa. Wydaje się również krytykować bezpośredni udział duchownych w życiu politycznym, wskazując, że prowadzi to do utraty autorytetu. Celem jest prawidłowe rozdzielenie kompetencji i współpraca między Kościołem i państwem. Jej źródeł szuka w → tradycji bułgarskiej i w osiągnięciach Patriarchatu w Konstantynopolu w relacji do imperium osmańskiego. Obecność Kościoła powinna być w życiu społecznym i publicznym większa, co wynika z imperatywu współpracy z państwem na rzecz dobra narodu. W tym kontekście Cankow twierdzi, że mimo deklarowanego (i gwarantowanego przez Konstytucję tyrnowską) pierwszeństwa religii prawosławnej Bułgarska Cerkiew Prawosławna długo nie miała należytego wsparcia, a wręcz stawiano ją w gorszej sytuacji niż inne organizacje wyznaniowe, niepodlegające jakoby żadnej kontroli i swobodnie rozwijające zagrażającą jedności narodu działalność propagandową (→ konfesje). Doprowadziło to do tego, że w praktyce dominacja prawosławia przejawia się jedynie w obowiązującym w państwie kalendarzu.

Przeciwstawne spojrzenie na miejsce Kościoła w życiu społecznym Bułgarii prezentuje środowisko ezoteryczne działające aktywnie zwłaszcza w pierwszych dwóch dekadach XX wieku. Opiera się na generalnej krytyce → religii instytucjonalnej jako przyczynie upadku moralnego i duchowego narodu. To właśnie niewykształceni, zabobonni, a nawet obłudni i zachłanni duchowni swoimi naukami i ogólną postawą odciągają wiernych od prawdy. W tym kontekście ujawniają się wpływy myśli (po)oświeceniowej: punktem odniesienia jest ludzki rozum, ideałem – pokój i braterstwo, środkiem – poznanie

realizowanie z uwzględnieniem najnowszych osiągnięć nauki. Jak stwierdza czołowy teozof bułgarski Sofronij Nikow (1880–1959), chodzi o „religię jako naukę o Prawdzie, Drodze i Życiu", a nie „religię obrzędów i fanatycznych nauk, które głoszą nienawiść i prześladowania" (*В защита на религията*, 1911). Na przykład według Petyra Dynowa (1864–1944) współczesny Kościół nie ma nic wspólnego z naukami Chrystusa, a wręcz je zafałszował i nie przynosi zbawienia, oferuje jedynie puste rytuały (→ dynowizm). Co ciekawe, Dynow używa pojęcia „klerykał" na określenie człowieka zaangażowanego w sprawy religijne/kościelne czy duchownego i w ten sposób wyodrębnia jedną z czterech grup ludzi (funkcji) odpowiedzialnych za kształtowanie ludzkich umysłów.

Jednak w okresie międzywojennym w dominującym dyskursie utrzymuje się XIX-wieczne przekonanie, że klerykalizacja i klerykalizm to zjawiska ściśle zachodnie, typowe dla polityki Kościoła katolickiego, a więc przejawiające się w krajach europejskiego Zachodu. Aktywność katolików, utożsamiana z działalnością polityczną, zyskuje ocenę jednoznacznie negatywną (→ konfesje). O ile zatem udział prawosławnych duchownych w polityce czy postulaty ścisłej współpracy państwa z Kościołem postrzegane są w kluczu → tradycji (narodowej, religijnej), o tyle klerykalizm obcych denominacji uznawany jest za nadużycie władzy duchowej w obszarze jurysdykcji świeckiej, a w odniesieniu do sytuacji bułgarskiej – za wyraz agresji względem państwa. Symbol wynaturzeń władzy duchownej na drodze jej utożsamiania z władzą świecką stanowi papiestwo i Watykan. Spotyka się tu perspektywa oświeceniowa z narodową czy konfesyjna z polityczną. Mimo zupełnie różnego kontekstu światopoglądowego po 1944 roku, w warunkach państwa komunistycznego, to nałożenie nadal pozostawało w mocy dzięki kilku semantycznym przesunięciom i uproszczeniom, charakterystycznym dla historiozofii marksistowskiej utożsamiającej kapitalistyczny Zachód z religią i Kościołem katolickim.

Marksistowskie ujęcie waha się między ogólnym dyskursem antyreligijnym a dyskursem sprowadzającym klerykalizm do cechy immanentnej Kościoła katolickiego jako pierwszego wroga komunizmu obsługującego imperialistyczną politykę krajów burżuazyjnych. *Философски речник* z 1977 roku oferuje definicję akcentującą współczesne sposoby jego działania i manipulacji. Propaganda katolicka ma być dla kultury bułgarskiej najbardziej niebezpieczna, czego symbolem staje się zwłaszcza określenie „watykańscy szpiedzy". Obraz działalności antykomunistycznej Watykanu w Bułgarii odsyła do ideologemu propagandy katolickiej, w istocie politycznej i zagrażającej narodowi (zob. np. G. Awramczew, *Католическият клерикализъм и младежта*, 1987). Ujawnia się typowa dla ujęcia komunistycznego podwójna opozycja „swoje – obce": marksistowska (oparta na walce klas) i narodocentryczna (oparta na utożsamieniu narodu i religii).

Sam Kościół prawosławny w okresie reżimu komunistycznego zmuszony jest zniknąć ze sfery publicznej, niemniej na łamach gazety „Църковен вестник" uwidacznia się programowe poparcie dla władzy. Z jednej strony w 1945 roku za zgodą partii dochodzi do wyboru egzarchy po 30 latach

wakatu na tym stanowisku, a następnie zostaje zdjęta schizma z roku 1870, co umożliwiło w 1953 roku odnowienie Patriarchatu, ale też przyniosło ostateczne ograniczenie jurysdykcji do granic państwa i utraty pretensji względem tzw. ziem utraconych. Z drugiej strony partia coraz bardziej kontroluje Kościół – także w kwestii naznaczeń najwyższych dostojników.

W demokratycznej Bułgarii Kościół prawosławny szybko jednak odzyskuje pozycję asystenta władzy politycznej w sytuacjach oficjalnych. Oznacza to funkcję reprezentacyjną kleru w życiu publicznym, ale też skutkuje postawieniem pod znakiem zapytania jego wiarygodności na fali rozrachunków z poprzednim reżimem. Przejawem ambiwalentnych konsekwencji związku między dwiema władzami są losy *razkołu*, do jakiego doszło w łonie Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej w 1992 roku przy wsparciu ówczesnego rządu – z powodu kontrowersji wokół „komunistycznego" patriarchy Maksima. Ostatecznie najwyżsi dostojnicy kościelni namaszczają jednak swoją obecnością wszystkie święta państwowe. Jednocześnie słychać w tych kręgach stałe narzekania na niesprzyjającą prawosławiu ogólną politykę państwową, a także brak wsparcia finansowego i (nie)równość przed prawem wszystkich wyznań, co stanowi niejako powtórzenie doświadczenia sprzed 1944 roku. Generalnie jednak Bułgarski Kościół Prawosławny kontynuuje tradycję wspierania państwa i ścisłego związku z władzą świecką, ale fakt ten nie jest odczytywany jako przejaw klerykalizacji, gdyż ta funkcjonuje jako zjawisko niejako z natury obce rodzimej kulturze. Nie jest kojarzone z prawosławną symfonią władz, choć występuje zawsze w kontekście relacji państwo–Kościół. Punktem odniesienia jest dobro wspólnoty pojętej w kategoriach narodowych. Autonarracja Kościoła prezentuje swoją więź z państwem w świetle tradycji odrodzeniowej, a fundamentem jest opozycja wschód–zachód, i to zarówno w kręgach ortodoksyjnych, jak i marksistowskich, co buduje pewną ciągłość rozumienia. W efekcie związek pojęcia klerykalizacji z duchowieństwem w ogóle ulega zapomnieniu.

Minczew G., *„Watykańscy szpiedzy" i zdrajcy narodu w XIX wieku w Bułgarii*, [w:] *Obraz zdrajcy w kulturach słowiańskich*, red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki, Warszawa 2000, s. 105–122; Popek K., *Między „jarzmem fanariockim" a „jarzmem jezuickim". Polemiki wokół bułgarskiej kwestii cerkiewnej między periodykami „Bułgaria" a „Dunajski łabędź" w latach 1859–1861*, „Balcanica Posnaniensi", 2, 2015, s. 55–74; Димитрова Н., *Религия и национализъм. Идеи за религията в междувоенния период в България*, Велико Търново 2006; *Държава и църква – църква и държава в българската история. Сборник по случай 135-годишнината от учредяването на Българската екзархия*, ред. Г. Ганев, Г. Бакалов, Ил. Тодев, София 2006; Жечев Т., *Българският Великден или страстите български*, София 2013; Методиев М., *Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава*, София 2010; Цанков С., *Българската православна църква от освобождението до настояще време*, „Годишник на Софийския университет. Богословски факултет", 16, 1938–1939.

Ewelina Drzewiecka

KLERYKALIZACJA
(Chorwacja)

Pojęcie „klerykalizm" (chorw. *klerikalizam* lub *klerikalstvo*) aż do XIX wieku nie pojawia się w bazie leksykograficznej. Jak podają różne źródła, powstało w XIX wieku, nie ma jednak zgodności, gdzie pojawiło się po raz pierwszy. Chorwackie opracowania wskazują na: 1) Francję i drugą połowę XIX wieku, czyli okres powstawania i rozwoju laickiego, liberalnego społeczeństwa, a co z tym powiązane – odchodzenia od systemu, w którym Kościół mógł odgrywać wiodącą rolę w państwie; lub 2) Prusy i czasy usiłowań kanclerza Ottona von Bismarcka, aby ograniczyć wpływ Kościoła w państwie, zwłaszcza zaś okres 1871–1878 związany z intensywnymi wydarzeniami Kulturkampfu. Nie ma też zgody odnośnie do etymologii pojęcia. Podaje się w tym zakresie francuski wyraz *cléricalisme*, od *clérical* – „dotyczący duchowieństwa, kleru" (*Enciklopedija Leskikografskoga zavoda Miroslav Krleža*, 1999–2009), łacińskie słowo *clericalis*, czyli „odnoszący się do duchowieństwa" (I. Pederin, *K pojmovima klerikalizam i protuklerikalizam*, 2002), lub greckie *klēros*, które Platon tłumaczy jako naznaczony zgodnie z wolą Boga („»ždrijebom određen« pod znakom »božanskog udesa«") (V. Premec, *Klerikalizam – što je to*, 1983). W samej Chorwacji, jak zaznacza Ivan Pederin w książce *Rab u osvit humanizma i renesanse* (1989), odnotowano użycie pojęcia jeszcze w XV wieku na wyspie Rab. Tamtejsi księża, krytykując niestosowne zachowanie pewnych przedstawicieli stanu kapłańskiego, uznali, że jest „contra honorem clericalem". W XIX wieku, mniej więcej od lat 70., termin „klerykalizm" pojawia się często w lokalnej prasie, m.in. w pismach: „Zatočnik", „Sloga", „Hervatska", „Obzor", „Narod", „Sriemski Hrvat", „Narodne novine", „Pravi prijatelj naroda", „Hrvatski radnički glas", „Banovac", „Cibalis", „Svjetlo". Pierwotne znaczenie, jakie mu się przydaje i jakie tam dominuje, czyli 'powiązany z klerem, z Kościołem, wiarą', nie ma pejoratywnego wydźwięku. Zdarza się jednak kojarzenie pojęcia ze wstecznictwem (→ natražnjaštvo – Chorwacja), postawą antyoświeceniową (→ oświecenie – Chorwacja) czy antyliberalizmem (→ liberalizm – Chorwacja), ale i wtedy zaznacza się, że chodzi o pewną część kleru, która źle rozumie swoje posłannictwo. Pojęcie związane z omawianym terminem zyskuje negatywny balast dopiero na początku XX wieku. W 1906 roku w piśmie „Cibalis", gdzie toczyła się w zasadzie cała kampania uderzająca w klerykalizm, zostaje zdefiniowany jako usiłowanie pewnej grupy społeczeństwa, by z pomocą wiary osiągnąć świecką władzę i dzięki temu żyć na cudzy rachunek. Wiara zostaje tutaj określona jako środek, który ze szkodą dla niedouczonych pozwala dojść do bogactwa („Cibalis" 1906, br. 21). W 1907 roku z kolei w periodyku „Pučki prijatelj" w dziale „Seljački tumač" głównym tematem stają się pojęcia *klerikalac* i *klerikalizam*. Słowo *kleros* wywodzi się tu z języka greckiego jako oznaczające „część" i „dziedzictwo". Z tego miało powstać łacińskie określenie

clerikus, a za jego pośrednictwem chorwackie *klerik*, które oznacza człowieka kontynuującego dziedzictwo Boże. *Klerikalac* natomiast to ktoś, kto żyje blisko księży, według zasad wiary, jak prawdziwy chrześcijanin. Sama nazwa jest więc pozytywnie wartościowana; sugeruje się, że każdy wierzący powinien chcieć być klerykałem. Ci zaś, którzy odcinają się od Kościoła i jego pośredników, źle rozumieją zasady swojej wiary. W artykule zostaje podjęta także kwestia dążenia księży do świeckiej władzy. Zaznacza się, że działanie tego typu nie jest celem duchowieństwa, ale też dodaje, iż nie może ono pozwolić na rządy, które kwestie religii będą wypierały. Próby włączenia się kleru w proces sprawowania władzy zostają przedstawione jako konieczne i pożądane choćby z tego względu, że przez wieki najlepiej dbał on o lud („Pučki prijatelj" 1907, br. 24).

Linia myślenia odwołująca się do rozumienia klerykalizmu w kontekście świeckiej władzy księży i Kościoła dominuje w XX-wiecznych opracowaniach książkowych. Radykalny ton wypowiedzi, choć o przeciwstawnym kierunku wartościowania, tzn. zdecydowanie antyklerykalny, charakteryzuje na przykład obszerne dzieło Viktora Novaka (1889–1977) *Magnum Crimen. Pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj* z 1948 roku, włączone zresztą przez Kurię Rzymską do spisu książek zabronionych. Klerykalizm, zdaniem autora, jest niewłaściwym użyciem wiary w celach politycznych i niewłaściwym wykorzystaniem polityki w celach religijnych i kościelnych, kojarzonym przez niego z działalnością instytucji Kościoła dążącego do świeckiej władzy politycznej na świecie. Jako taki, jest zdaniem Novaka, niebezpieczeństwem dla każdego narodu, zwłaszcza takiego, który nie ma wolności. Zwraca uwagę także na fakt, że klerykalizm w Chorwacji odrzucił myśl Josipa Juraja Strossmayera, który twierdził, że służenie narodowi to także służenie Bogu, a zamiast tego ideału postawił Kurię Rzymską realizującą najczęściej politykę prowłoską. Definicje współczesnych badaczy reprezentują podobny kierunek myślenia, jednak pozbawione są elementów oceniających. Mirjana Gross (1922–2012) uważa, że klerykalizm to „prąd wśród księży katolickich i osób świeckich, który usiłuje podporządkować całe życie społeczne, przede wszystkim polityczną i społeczną strukturę, władzy biskupa. (…) Wspólną podstawą wszystkich prądów politycznego katolicyzmu jest tradycyjne nauczanie o tym, że świecki autorytet musi poddać się katolickiemu Kościołowi jako jedynemu prawdziwemu Kościołowi chrześcijańskiemu" (M. Gross, *Liberalizam i klerikalizam u hrvatskoj povijesti (19. i početak 20. stoljeća)*, 1987). Ivan Pederin (ur. 1934), który definiuje klerykalizm jako żądanie Kościoła, aby uczestniczyć we władzy (ewentualnie jako jego sprzeciw wobec definitywnego rozdzielenia Kościoła i państwa), zaznacza z kolei, że samo zjawisko uderza w oświeceniową filozofię, a słowo je oddające jest późniejsze od pojęcia antyklerykalizmu, albowiem to jego przejawy (m.in. właśnie rozdział Kościoła od państwa, prześladowania wiernych) były obserwowane tuż po rewolucji francuskiej (I. Pederin, *Pojmovi klerikalizam i protuklerikalizam*, 2002). Tego typu opracowania porządkujące zakres pojęcia i wiedzy historycznej z nim związanej dominują w ostatnich

dziesięcioleciach. Kierunek przedkładanego w nich myślenia poprzedził okres od lat 50. prawie do lat 90. XX wieku, kiedy klerykalizm przeciwstawiany był komunizmowi.

Z ideą klerykalizmu w Chorwacji wiąże się również pojęcie *furtimaštvo*/ *furtimaština*. Wyraz *furtimaš*, od łac. *furtim*, oznacza w języku chorwackim osobę, która osiąga cele nieczystymi metodami i jest m.in. metonimią pojęcia „klerykał". Po raz pierwszy w takim kontekście użył go w 1879 roku biskup Josip Juraj Strossmayer w sytuacji, kiedy podstępem został skłoniony przez duchownych, a dokładniej – opata Matiję Seigerschmieda, do poparcia podpisem założenia czasopisma „Hrvatstvo", które z czasem zwalczało liberalny katolicyzm praktykowany przez samego Strossmayera.

Jednoznacznie pejoratywny wydźwięk pojęcia wyraźny jest w anonimowym artykule *Furtimaši u Dalmaciji* opublikowanym w 1914 roku w piśmie „Hrvatski narod" (1892–1914), organie Chorwackiej Partii Prawa (Hrvatska stranka prava), gdzie deklaruje się, iż mieszkańcy Dalmacji przez 400–500 lat *furtimašami* nie byli, że lokalni pisarze zawsze tworzyli dzieła pod wpływem wolnego ducha. *Furtimaštvo* do „czystej Dalmacji" miał sprowadzić Słoweniec Ivan Šušteršič (m.in. szef klubu parlamentarnego Chorwatów i Słoweńców w latach 1912–1914 w austriackiej Radzie Państwa, czyli austriackim dwuizbowym parlamencie istniejącym w latach 1861–1918), a regionalne władze poprzeć tę opcję. Spowodowało to zjednoczenie lokalnych sił postępowych, czyli Partii Narodowej (Narodna stranka) pod przewodnictwem Juraja Biankiniego i Chorwackiej Postępowej Partii Chłopskiej (Hrvatska pučka napredna stranka), na czele której stał Josip Smodlaka. Artykuł kończy znacząca konstatacja: „Postępowa wspólna większość w parlamencie zadarskim musi rzetelnie pracować na rzecz postępu Dalmacji, żeby cały naród wyzwolić z sieci ducha *furtimaštva*" („Hrvatski narod" 1914, br. 20).

Pojęcie *furtimaštvo* funkcjonowało także jako przydomek chorwackich klerykałów z początku XX wieku, którzy zorganizowali się jako osobna partia. W tym kontekście oznaczało siły społeczne bliskie Kościołowi i ruchowi klerykalnemu, przeciwstawiające się ideom postępowej, nacjonalistycznie ukierunkowanej młodzieży (Napredna omladina) (→ postęp – Chorwacja). Uznawano je za przeciwników liberalizmu, demokratyzmu i antyklerykalizmu oraz grono wyznawców „władzy księdza i Kościoła". W żargonie młodzieży określani byli jako „»zgnilizna, która w ostatnim czasie chce zatruć wszystko, co lepsze i bardziej godziwe« swoim »pasożytniczym i jezuickim zachowaniem«" (I. Bošković, *Omladinska događanja u Splitu uoči prvoga svjetskoga rata i anti-klerikalno djelovanje Mateja Košćine*, 2007). Inne pojęcie w kontekście chorwackiego klerykalizmu to klerofaszyzm / faszyzm klerykalny (*klerofašizam*) (→ faszyzm – Chorwacja).

W Chorwacji najsilniejsze przejawy klerykalizmu ujawniły się w pierwszej połowie XX wieku i są związane z działalnością Chorwackiego Ruchu Katolickiego (Hrvatski katolički pokret) w latach 1903–1945, Akcji Katolickiej (Katolička akcija) i Chorwackiej Partii Ludowej (Hrvatska pučka stranka) istniejącej

w latach 1919–1929. Chorwacki Ruch Katolicki organizował działalność laickich stowarzyszeń w pierwszej połowie ubiegłego stulecia, a jego celem było kształcenie młodych, szerzenie oświaty wśród ludu, walka o sprawiedliwość społeczną i wspólnotę funkcjonującą na bazie wartości katolickich. Powstał na wzór niemieckiego Katolischer Verein, a jego głównym organizatorem był biskup Anton Mahnič (1850–1920), z pochodzenia Słoweniec, wykształcony w Wiedniu, pierwotnie działający w słoweńskiej Goricy i tam występujący przeciwko politycznemu liberalizmowi i liberalnemu katolicyzmowi (→ liberalizm – Słowenia). W działalność tej formacji włączały się stosunkowo szybko kolejne ugrupowania. W Zagrzebiu w 1906 roku powstał klub akademicki „Domagoj", będący centrum ruchu uczniowskiego i studenckiego, a z czasem także ogólnokatolickiego. W 1910 roku w Zagrzebiu powstał Chorwacki Katolicki Związek Uczniowski (Hrvatski katolički đački savez), a w 1912 roku analogiczny organ dla dorosłych. W roku 1920 natomiast założono Jugosłowiańską Katolicką Ligę Uczniowską (Jugoslavenska katolička đačka liga) w celu zjednoczenia towarzystw chorwackich i słoweńskich. Powstały również pierwsze kluby gimnastyczne „Orzeł" (na wzór czeskich i słowackich), które pielęgnowały idee wychowania w duchu chrześcijańskim, propagując także działalność kulturalną i społeczną. Już w 1923 roku powstał Chorwacki Związek Klubów „Orzeł" (Hrvatski orlovski savez), które rozprzestrzenione po całym kraju, przybrały masowy charakter. Do 1925 roku władzę nad uczniowskimi stowarzyszeniami dzieliła Liga i Związek, a po rozwiązaniu Ligi sprawował ją prezes związku klubów ”Orzeł" i to on (Ivo Protulipac) wraz ze współpracownikami dbał o kierunek rozwoju organizacji, wspomagając się siłami powstałej około 1930 roku Akcji Katolickiej. Już wówczas (a w zasadzie od lat 20. XX wieku) widoczne były dwa ugrupowania w obrębie ruchów katolickich: 1) „nacjonalne" z „Domagojem", franciszkanami oraz towarzystwami teologicznymi i akademickimi, szukające pojednania z ugrupowaniami liberalnymi, dążące do narodowej jedności pod hasłem „Bóg – naród chorwacki – sprawiedliwość społeczna" oraz 2) „integralistyczne" z jezuitami, sarajewskim zgromadzeniem teologicznym, czasopismami „Dan", „Vrhbosna" i „Hrvatski dnevnik", które z kolei kładło nacisk na aspekty religijne i wybitnie katolickie ukierunkowanie działalności pod hasłami „ofiara – eucharystia – apostolat". Około 1925 roku doszło do rozejścia się „Domagoja" z klubami „Orzeł". Natomiast po wprowadzeniu przez Aleksandra I Karađorđevicia dyktatury w 1929 roku, kiedy zniesiono możliwość funkcjonowania zarówno partii politycznych, jak i innych stowarzyszeń, „Domagoj" połączył się z organizacją Bractwo św. św. Cyryla i Metodego (Bratovština sv. Ćirila i Metoda), natomiast kluby „Orzeł" jako część Apostolstwa Modlitwy (Apostolstvo molitve) włączono w skład Bractwa Krzyżowego (Križarsko bratstvo), działającego w duchu Akcji Katolickiej. Aż do czasów komunistycznych istniały zatem trzy ugrupowania o podobnym profilu: Akcja Katolicka, Domagoj i Bractwo Krzyżowe.

Chorwacka Partia Ludowa natomiast działała głównie w Bośni i Hercegowinie oraz w Chorwacji w latach 1920–1929. Jako partia klerykalna pro-

pagowała politykę o ukierunkowaniu konserwatywnym, opowiadając się za autonomią poszczególnych krain wyłanianych na podstawie dominującej konfesji. Jednym z jej założycieli był biskup greckokatolickiego biskupstwa z siedzibą w Križevcach Janko Šimrak (1883–1946), urodzony w Žumberku na granicy słoweńsko-chorwackiej, kształcony w Zagrzebiu i w austriackim Innsbrucku, gdzie uzyskał doktorat. Do współpracowników partii należał również ksiądz katolicki i słoweński konserwatywny polityk i teolog Anton Korošec (1871–1940) – wykształcony w Grazu przywódca Słoweńskiej Partii Ludowej (Slovenska ljudska stranka), poseł w austriackim parlamencie, przewodniczący słoweńsko-chorwackiego klubu parlamentarnego, a z czasem również minister w rządzie Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca) oraz premier Jugosławii w latach 1928–1929. Z partią był związany również chorwacki literat, polityk, socjolog i reżyser Velimir Deželić (młodszy) (1888–1976), urodzony w Wiedniu, wykształcony w Zagrzebiu, Wiedniu (filozofia, prawo) i Monachium, gdzie studiował finanse.

Potencjalni klerykałowie rekrutowali się z tych środowisk. Viktor Novak we wspomnianej radykalnej pracy *Magnum Crimen. Pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj* (1948) wymienia wśród nich m.in.: kardynała Juraja Haulika (1788–1869), arcybiskupów Grgura Rajčevicia (1826–1899), Josipa Stadlera (1843–1918), Antuna Bauera (1856–1937), Ivana Šaricia (1871–1960) i Alojzego Stepinaca (1898–1960) oraz biskupów Antona Mahniča (1850–1920), Antona Bonaventurę Jegliča (1850–1937), Franza Xavera Nagla (1855–1913), Giovanniego Battistę Flappa (1845–1912), Filipa Frana Nakicia (1837–1910), Janko Šimraka (1883–1946) i księży Antona Korošca (1872–1940), Kerubina Šegvicia (1867–1945), Filipa Lukasa (1871–1958). Należy jednak zaznaczyć, że nie wszyscy badacze zgodziliby się z takim przyporządkowaniem.

Jako zdecydowani antyklerykałowie zostają w książce Novaka wskazani m.in.: biskup Josip Juraj Strossmayer (1815–1905), polityk Ante Starčević (1823–1926), polityk, historyk i publicysta Natko Nodilo (1834–1912), pedagog Davorin Trstenjak (1848–1921), poeta Silvije Strahimir Kranjčević (1865–1908), etnolog, polityk i publicysta Antun Radić (1868–1918), polityk i publicysta Stjepan Radić (1871–1928), poeta i eseista Antun Gustav Matoš (1873–1914), polityk Vladko Maček (1879–1964), pisarz Miroslav Krleža (1893–1981). Przeciwnikami klerykalizmu byli też działacze początkowo nieformalnej grupy nacjonalistycznej młodzieży, zwanej Naprednjaci (Napredna omladina), która z czasem (1904) przekształciła się w partię polityczną Chorwacka Partia Postępowa (Hrvatska napredna stranka). Grupę tworzyli młodzi Chorwaci, którzy w większości studiowali w Pradze, gdzie zapoznali się z czeskim ruchem narodowym, na czele którego stał Tomáš Masaryk. Tam też w 1897 roku założyli swój periodyk („Hrvatska misao"). Piśmiennictwo na temat klerykalizmu, mające najczęściej radykalny charakter i powstające na bieżąco w odpowiedzi na palące wydarzenia społeczno-polityczne, jest w znacznej mierze dziełem wskazanych antyklerykałów.

Stjepan Radić (1871–1928), znany z tezy, że „chorwacki chłop wierzy w Boga, a nie w księdza", już w 1904 roku w periodyku „Hrvatska misao" pisze: „Klerykał to ten, dla którego pojęcie Kościoła przewyższa pojęcie wiary; klerykał to ten, kto Kościół identyfikuje z papieżem; klerykał to ten, który wierzy, że królestwo Boże istnieje na tym świecie i że stolica świętego Piotra posiada moc świeckiego zwierzchnictwa nad narodami i ich przywódcami, jak to twierdziło średniowieczne papiestwo; klerykał to ten, kto wymyśla, że świadectwa wiary można siłą stworzyć lub zniszczyć; klerykał to ten, który zawsze jest gotowy, aby czyste przesłanie swojej świadomości uczynić ofiarą cudzego autorytetu" (S. Radić, *Kako se danas brani domovina*, „Hrvatska misao" 1904, br. 1). W artykule *Seljačko sveučilište*, opublikowanym w piśmie „Slobodni dom" (1922, br. 1) Radić zwraca natomiast uwagę na obłudę księży, twierdząc, że ksiądz czego innego uczy naród, a inny daje mu przykład, wyzyskując go przy tym i wysyłając na wojnę.

Buntowniczy charakter wywodu i skłonność do wykorzystywania sugestywnych metafor widać także m.in. w rezolucji, którą we wrześniu 1911 roku podczas spotkania w Splicie ogłaszają członkowie Chorwackiej i Serbskiej Postępowej Młodzieży (Hrvatska i srpska napredna omladina – HSNO), pisząc o władzy klerykałów jako odnowie porządku średniowiecznego: „[Chorwacka i Serbska Postępowa Młodzież] pod pojęciem klerykalizmu rozumie myśl, usiłowanie i pracę kleru, aby obywatelskie społeczeństwo podporządkować bezpośredniemu celowi, jakim jest odnowa średniowiecznego duchowego i politycznego przywództwa kościelnego nad narodami. Uważając klerykalną władzę za upadek narodu, HSNO obiera jako jeden z najbardziej palących i najważniejszych obowiązków pielęgnowanie i propagowanie wolności myśli i antyklerykalizmu między swoimi członkami, w rodzinie, społeczeństwie, wśród ludu".

Nie mniejszy radykalizm cechuje wypowiedzi chorwackiego pedagoga Davorina Trstenjaka. W broszurze z 1910 roku o znaczącym tytule *Borba istine protiv klerikalne laži* opisuje walkę wolnomyślicieli (skoncentrowanych wokół towarzystwa „Slobodna Misao" i czasopisma „Zvono") z klerykalizmem na początku XX wieku, która toczy się o szeroko rozumianą wolność: „»Slobodna Misao« powstaje. Wzywa ojców i matki, robotników i studentów o otwartych umysłach, całe zagrzebskie społeczeństwo o szerokich horyzontach na publiczne ludowe zgromadzenie, żeby manifestować przeciwko klerykalizmowi w Chorwacji; wzywa wszystkie te grupy do walki kulturowej, do przeciwstawienia idei mrokom duchowej niewoli. Socjaldemokraci, którzy sami z siebie są świadomymi i otwartymi myślicielami, ci ludzie wiecznej walki, przyłączą się do nas. Przyłączą się z własnej woli także postępowcy [*naprednjaci*], ponieważ i w ich programie kulturalnym na porządku dziennym jest wolność myśli, wolność sumienia, wolność nauki itd.".

Polityk, historyk i publicysta Natko Nodilo (1834–1912) w artykule *Klerikalizam i liberalizam* ogłoszonym w czasopiśmie „Savremenik" w 1907 roku także upomina się o „deptane" przez klerykałów oświeceniowe idee, pisząc

m.in., że odrzucają oni bezrefleksyjnie w zasadzie wszelkie osiągnięcia współczesnego liberalizmu. Niekorzystnie ocenia też intelektualne horyzonty ślepo naśladowanego przez klerykałów papieża Piusa X, stwierdzając, że „ogarnięty jest wizjami wieków średnich".

W 1912 roku w artykule zatytułowanym *Ad zvecanum monachum* negatywnie o *furtimašach* powiązanych ze środowiskiem dwumiesięcznika „Hrvatska straža" (inspiratorem powstania pisma był biskup Anton Mahnič) wypowiada się Antun Gustav Matoš, zaznaczając przez przywołanie wspomnianej już sytuacji ze Strossmayerem, który w wyniku podstępu części kleru wyraził zgodę na założenie pisma „Hrvatstvo", że *furtimaši* kradzieżą i fortelem weszli do chorwackiego życia publicznego. Pisał, że grupa ta – marginalizowana we wszystkich krajach świata – w Chorwacji rozpanoszyła się niczym siedem plag egipskich, zwrócił też uwagę na to, że w biednym i niepiśmiennym społeczeństwie czyni tylko szkody – „wznieca tajnymi środkami nową ciemność w ciemności, nową niewolę w zniewoleniu". Matoš akcentował również, że uderza to nie tylko w świecką inteligencję, ale i część lokalnego liberalnego kleru o orientacji pronarodowej, a ponadto, opowiadając się za utożsamieniem nacjonalizmu z katolicyzmem, odsuwa od Chorwacji przedstawicieli innych wyznań. Twierdził: „Liberalizm to tolerancja, wolność myślenia, szanowanie cudzej wolności sumienia, a *furtimaštvo* – nietolerancja, niewola myśli i prześladowanie każdej *niefurtimašowskiej* idei. To jest różnica między nami liberałami i *furtimašami*".

Miroslav Krleža natomiast w 1947 roku w piśmie „Republika" (1947, br. 2) podejmuje m.in. często akcentowany w kontekście klerykalizmu wątek uległości lokalnego duchowieństwa wobec Watykanu, zamiast poświęcenia się sprawom własnego narodu. Zaznacza, że Watykan jest nieprzyjacielem Chorwatów zdecydowanym i bezwzględnym.

Jako jeden z niewielu badaczy pozytywne konotacje pojęcia klerykalizmu próbuje wywieść filozof Karlo Grimm (1898–1952), czego wyraz można odnaleźć w artykule z 1931 roku *Isus Krist spasitelj svijeta i „klerikalizam"* opublikowanym w czasopiśmie „Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti". W opracowaniu tym nie tylko wziął w obronę samo pojęcie, ale również usiłował w naukowym wywodzie wyjaśnić palące na początku ubiegłego wieku kwestie społeczne – problem rozdziału Kościoła od państwa, zagadnienie hierarchii kościelnej i rolę w niej księży. Analizując znaczenie kategorii klerykalizmu, wskazał dwa konteksty jego występowania – „właściwy" i „fałszywy", oba wiążąc z nauką Chrystusa. W rozważaniach, które rozpoczął od wskazania przejawów antyklerykalizmu w prasie chorwackiej, oparł się m.in. na pracach żydowskiego historyka literatury hebrajskiej Josepha Klausnera, wykazując powołanie Chrystusa do bycia obiecanym Mesjaszem, legatem Boga, który w jego imię – jako alter ego Stwórcy – uczy człowieka relacji z Absolutem i przyjmuje rolę pośrednika służącego innym. Jednocześnie Grimm zaakcentował fakt, że sam Chrystus, zgodnie z relacją św. Mateusza, proklamował rozdzielenie Kościoła od państwa słowami „Cesarzowi, co cesarskie, Bogu,

co boskie" i określił swoją rolę wyłącznie na płaszczyźnie religijno-moralnej, odcinając się od polityki jako takiej. Tym samym Grimm negatywnie oceniał zorientowanych teokratycznie, klerykalnie i cezaropapistycznie Żydów. Podkreślał ponadto, że hierarchia, którą Chrystus ustanowił między swoimi apostołami i następcami jego misji, dotyczy wspólnoty duchowej i ma się nijak do państwa innego niż Piotrowe. Ostatecznie autor konkludował, że Chrystus jest inicjatorem „właściwego" klerykalizmu i pierwszym największym klerykałem, który ustanowił suwerenność duchową i jej niezależność względem pierwiastka politycznego, a wszyscy ci, którzy opowiadają się za połączeniem tych pól, wybierają klerykalizm „fałszywy", tracąc z oczu moralną misję leżącą u podstaw samej idei. Zaprezentowana koncepcja sytuuje się jednak na uboczu toczących się sporów.

Przywołane tu dość selektywnie głosy są zaledwie niewielkim fragmentem dysput, które toczyły się w Chorwacji pod koniec XIX i przede wszystkim w pierwszej połowie XX wieku, niemniej dobitnie wskazują na wagę omawianej idei na gruncie chorwackim.

W latach istnienia jugosłowiańskiego wariantu socjalizmu opozycja „klerykalizm – idee oświeceniowe" straciła na znaczeniu. Bardziej adekwatne dla tamtych czasów stało się przeciwstawienie „klerykalizm – komunizm". Zmieniły się przywoływane autorytety – chętniej cytowano „neutralną" definicję klerykalizmu autorstwa Lenina (stan rzeczy w społeczeństwie, kiedy kler usiłuje osiągnąć uprzywilejowaną pozycję) i Josipa Broza Tity (wprowadzanie elementu polityki do religii) (I. Cvitković, *O klerikalizmu danas*, 1981). Tak rozumiany klerykalizm był na gruncie państwa socjalistycznego niepożądany, choć deklarowano, że komunizm, który jest docelową formacją, wolność wyznania szanuje na równi z pozostałymi kwestiami wolnościowymi i że nie ingeruje na poziomie administracyjnym w sprawy religijne. Wszelkie działania antyklerykalne tłumaczono faktem jednoczenia się kleru z nacjonalistami. Pisano także wprost, że klerykałowie dążą do tego, by religia była ideologicznym podłożem w społeczeństwie i że na gruncie polityki klerykalizm przeciwstawia się socjalizmowi: „Klerykalizm na pozycjach politycznych skierowany jest przeciwko istotnym osiągnięciom socjalistycznej rewolucji, jest też graniczną linią między wolnym [publicznym] wyznawaniem religii i jej przenoszeniem w sferę polityki" (tamże). W periodykach pojawiały się również wątki związków klerykałów z faszyzmem i ich wspólnych usiłowań na polu zwalczania komunizmu – zarówno w Chorwacji, Słowenii, jak i na przykład na Półwyspie Iberyjskim (np. V. Premec *Klerikalizam – što je to?*, 1981).

Współczesne opracowania koncentrują się na teoretycznym porządkowaniu kontekstów tego pojęcia. Warto tu wymienić szerokie i wieloaspektowe opracowanie na temat samego pojęcia i historii klerykalizmu w Chorwacji *Što je klerikalizam?* („Crkva u svijetu" 2003, br. 4), które napisał były profesor splickiego Wydziału Katolicko-Teologicznego Živan Bezić (1921–2007). Poza znanymi już konstatacjami o łacińskim pochodzeniu słowa *clerus* i jego chorwackim wariancie *kler* mającym pozytywne konotacje, zwraca uwagę na końcówkę

wyrazu *klerikalizam* (*-izam*), oznaczającą jego zdaniem zawsze jakąś przesadę i ekstremizm. W tym sensie termin ten sam w sobie niesie negatywne przesłanie. Bezić zauważa, że w kontekście wiedzy teologicznej fenomen kleru jest potrzebny i pozytywnie oceniany – księża mają służyć Bogu i ludziom, jednak jego deformacja w kierunku nadmiernej władzy w Kościele szkodzi jego wizerunkowi i jest nieuzasadnionym nadużyciem. Autor dostrzega również wcześniejsze aniżeli XIX-wieczne przejawy klerykalizmu, który niekoniecznie był negatywnie wartościowany. Z socjologicznego punktu widzenia kler, jak zaznacza, tworzył specyficzną warstwę społeczną, która w wiekach wcześniejszych dzięki wykształceniu siłą rzeczy uczestniczyła we władzy. Wariant ten określa mianem klerykalizmu społecznego. O chorwackim klerykalizmie historycznym pisze z uwzględnieniem okresu od średniowiecza (jako kluczowy wskazuje tu moment, gdy król Zvonimir stał się wasalem papieża Grzegorza VII) do czasów współczesnych. Podkreśla przy tym niebagatelną pozytywną rolę, jaką chorwacki kler odegrał w historii kraju we wszystkich stuleciach, kiedy jego przedstawiciele otwierali na przykład w epoce renesansu pierwsze drukarnie i przynosili nowe prądy (humanizm) czy zakładali w oświeceniu najważniejsze narodowe instytucje, m.in. Macierz Chorwacką – Matica hrvatska, Jugosłowiańską (Jugoslavenska), a z czasem Chorwacką Akademię Nauk i Sztuk – Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Uniwersytet w Zagrzebiu – Sveučilište u Zagrebu. Akcentuje, że urzędowy klerykalizm pojawia się w Chorwacji wraz z józefinizmem, redefiniuje (względem poglądów Novaka) rolę biskupa Stepinaca w relacji „Kościół – państwo faszystowskie", uznając, że udało mu się zachować równowagę między entuzjazmem dla nowo powstałego państwa a krytycyzmem wobec reżimu Ante Pavelicia. Opisuje też proces ograniczania praw Kościoła i zmniejszania liczebności kleru w okresie jugosłowiańskim (→ *križni put*, odbieranie majątków, obozy i inne represje, próby podporządkowania niższego duchowieństwa drogą korupcji), co de facto wpłynęło na silniejszą klerykalizację kraju. Kończy zbyt może optymistyczną konstatacją, że w wolnej Chorwacji fenomen klerykalizmu już nie zachodzi.

Wątek klerykalizmu w tym samym roku (2003) został podjęty w piśmie „Nova prisutnost" (br. 1). Poza wspomnianym tutaj historycznym opracowaniem Ivana Pederina *K pojmovima klerikalizam i protuklerikalizam* i jego pracą poświęconą austriackiemu klerykalizmowi (*Jedan konkretni povijesni primjer: austrijski »klerikalizam«*, 2003) znalazł się tam artykuł Željko Mardešicia (1933–2006) *O klerikalizmu i protuklerikalizmu danas*. Madrešić pisze o trzech typach klerykalizmu: gospodarczym (powiązanym z feudalizmem, który czynił kler właścicielem ogromnych majątków), politycznym (zlikwidowanym przez demokrację i pojawienie się idei narodu), kulturowym (wynikającym z piśmienności kleru i edukacji, jaką ten odbierał). Wszystkie, jak zaznacza, dotyczyły Chorwacji, a najsilniejszy okazał się klerykalizm kulturowy, który miał szansę przetrwać także w społeczeństwie nowoczesnym. Podkreśla również, że chorwacki katolicki klerykalizm miał największego wroga nie w liberalizmie czy komunizmie, lecz w Chorwackiej Partii Chłopskiej, i że specyfiką

tych relacji, rzadko spotykaną w innych krajach, był fakt, że antyklerykałowie nie odcinali się od religii jako takiej, ale tylko od politycznej działalności pewnej części duchowieństwa (jednocześnie szanując pracę i kierunek myślenia wielu innych księży).

Współczesna prasa społeczno-polityczna podejmuje tematykę klerykalizmu najczęściej w kontekście bieżących wydarzeń okołokościelnych na świecie (np. w związku z wystąpieniami papieża Franciszka na ten temat, co zdarzyło się m.in. w 2016 roku, kiedy papież napisał list do kardynała Marca Ouelleta, prefekta Kongregacji ds. Biskupów, w którym poruszył tematykę klerykalizmu jako jednego z największych wypaczeń relacji „ksiądz – osoba świecka").

Podsumowując, należy zauważyć, że w Chorwacji klerykalizm rozumiany jako dążenie do podporządkowania księżom i Kościołowi świeckiej władzy politycznej pojawia się na początku XX wieku przede wszystkim pod wpływem katolickiego konserwatywnego kleru słoweńskiego, kształconego najczęściej w uważanej za klerykalną Austrii i organizującego na terenie kraju Chorwacki Ruch Katolicki. Najsilniejsze wystąpienia antyklerykalne objęły zatem pierwszą połowę XX wieku i były formułowane przez lokalnych liberałów. Polemiczne głosy nie były jednak skierowane do całego kleru – akcentowano pozytywną rolę księży „narodowych" (np. Josip Juraj Strossmayer) – ani też nie uderzały w religię jako taką. Silniejsza fala klerykalizmu zrodziła się paradoksalnie w okresie komunistycznym, niemniej fenomen ten nie był wówczas wartościowany negatywnie przez społeczeństwo, jako że środowisko kościelne broniło chorwackiej tożsamości narodowej. Równolegle do pejoratywnego rozumienia pojęcia istniała natomiast ścieżka popularyzująca jego pozytywne znaczenie jako powiązanego ogólnie z wiarą – w pojęciu wspólnotowej wartości duchowej i powiązania z soteriologicznym także charakterem instytucji kościelnej.

Bezić Ž., *Što je klerikalizam?*, „Crkva u svijetu" 2003, br. 44, s. 564–581; Gross M., *Liberalizam i klerikalizam u hrvatskoj povijesti (19. i početak 20. stoljeća)*, „Naše teme" 1987, br. 6–7, s. 846–858; Pederin I., *Pojmovi klerikalizam i protuklerikalizam*, „Crkva u svijetu" 2002, br. 1, s. 71–85.

Anna Boguska

KLERYKALIZACJA
(Czarnogóra)

Nieznajdujące analogii na gruncie Slavia Orthodoxa (poza serbską etnarchią w czasach niewoli tureckiej; → religia – Serbia), trwające blisko 350 lat (1516–1852) połączenie władzy świeckiej i duchownej, które przybrało

w Czarnogórze formę specyficznej teokracji, pozwalają obecną w czasach rządów biskupów-władców (*vladikat*) klerykalizację postrzegać w kategoriach zjawiska czy idei stanowiącej konstytutywny element hierokratycznego systemu władzy. Z kolei dzisiejsza już – postępująca i wyrazista (a bez wątpienia będąca odbiciem owego mocno przed wiekami utrwalonego sprzężenia religii i polityki) jej postać – poza traktowaną łącznie kulturosferą serbsko-czarnogórską i boszniacką (obejmującą serbsko-czarnogórski Sandżak oraz Bośnię i Hercegowinę) – zdaje się wyróżniać Czarnogórę na tle pozostałych słowiańskich krajów na Bałkanach.

Powołani – jak pisał Petar I Petrović Njegoš (1748–1830) – by „rządzić w Czarnogórze z potrzeby, a nie z egoizmu" (R. Petrović, *Vladika Danilo i vladika Sava (1697–1781)*, 1997) władykowie elekcyjni (od 1516 do 1697), następnie zaś dziedziczni z rodu Petroviciów-Njegoszów (do 1852) skupią w swych rękach prerogatywy władzy świeckiej i duchownej. Nie byli jednak w swych decyzjach całkowicie niezależni, gdyż zgromadzenie przywódców plemion (wyrażające z kolei interesy poszczególnych zbiorowości ludu, wcześniej wyartykułowane na zebraniach wspólnot rodowych) musiało sankcjonować wolę prawną władcy swoją zgodą (→ tradycja plemienna). Ponadto twór ten miał upoważnienia do rozstrzygania różnorodnych dwustronnych sporów, a *opšti crnogorski zbor* w pewnych wypadkach miał również głos ostateczny w kwestiach kardynalnych dla kraju (→ polityka).

Określany zatem nieco umownie mianem teokracji system rządów władyków do połowy wieku XIX przybierać przy tym będzie różne odcienie – od, jak to określa Almedina Vukić, teokracji właściwej (racjonalistyczny i pragmatyczny władyka Danilo, następnie Sava i Vasilije), przez teokratyczny republikanizm (władyka Petar I), do teokratycznej autokracji (władyka Petar II, 1813–1851), by – już w czasach świeckiego księstwa Danila I (1826–1860) i Nikoli I (1841–1921) – przybrać ustrojową formę absolutyzmu oświeconego i monarchii (A. Vukić, *Politički sistem Crne Gore u vrijeme dinastije Petrović*, 2017 [pdf]).

Czarnogórski *vladikat* i *principat* (państwo władyków – biskupów/metropolitów Metropolii Cetińskiej i ich księstwo – nazwa używana od połowy XVIII wieku, formalnie jednak jako Księstwo Czarnogóry dopiero od 1852 roku) z niewielką (choć destruującą utrwalony system) – pięcioletnią przerwą podczas „totalitarnych", jak się je określa, rządów samozwańca Szczepana Małego (Šćepan Mali – rządy 1767–1773) i z zaznaczającym obecność od początku XVIII wieku dualizmem władzy politycznej rywalizujących z cetińskimi metropolitami świeckich zarządców – *guvernadurów*, w znaczącej mierze odciśnie piętno na Czarnogórskiej Cerkwi Prawosławnej (Crnogorska pravoslavna crkva) (dalej: CCP) i jej późniejszym (także dzisiejszym) miejscu i roli w życiu społecznym i związkach z polityką. Jak przekonuje w wydanym niedawno studium Radovan Radonjić (*Crnogorska teokratija*, 2018), fenomen czarnogórskiej teokracji stanowi nie tylko cechę dystynktywną rzeczywistości historycznej, lecz ma również reperkusje współczesne w kraju o wciąż nieuregulowanych relacjach instytucjonalnych w obrębie prawosławia.

Tożsamość czarnogórskiej Cerkwi (w ujęciu diachronicznym i w odniesieniu do dzisiejszej formacji CCP) (→ konfesje) nosi kilka charakterystycznych znamion decydujących o jej specyficznej roli w społeczeństwie – przede wszystkim o większym zaangażowaniu w sprawy doczesne niż dogmatyczno-doktrynalne. Chodzi głównie o tradycję (utrwaloną przez metropolitów Vasilija, Petara I i Petara II) sprawowania władzy duchownej jedynie formalnie, pod presją sytuacji i ze znaczną redukcją jej transcendentnego wymiaru: ograniczoną do odprawiania najwyżej kilku liturgii rocznie, wyświęcania popów czy wydawania cerkiewnych orzeczeń sądowych. Dominacja w ich działalności motywacji polityczno-dyplomatycznej (a nawet militarnej), długie okresy nieobecności w kraju i przewaga interesu dynastycznego nad duszpasterskim uformowały u władyków taką hierarchię ważności osobistą i publiczną, w której czysto „teokratyczna" moc lokalnej Cerkwi zawsze ustępowała miejsca własnym w pierwszej kolejności ambicjom administrowania całym społeczeństwem (włącznie z ograniczaniem wpływów samego duchowieństwa). Nie przebierano przy tym w środkach w stosunku do opornych konkurentów, a moralne oddziaływanie z użyciem autorytetu boskiego instrumentalizowano – jak czynił to Petar I w posłaniach do plemion – w celach wojskowo-mobilizacyjnych i negocjacyjnych sprzyjających centralizacji rządów. Wraz jednak ze wzrostem indywidualnego statusu jednoosobowych przywódców narodu i Kościoła – i z pewną ich kulturotwórczą rolą związaną na przykład z wyposażaniem świątyń czy monasterów w księgi i inne dobra ruchome – nie podnosił się prestiż instytucji cerkiewnej jako organizacji, w owych warunkach wykorzystywanej w walce o realną władzę ziemską. Jej istotnego osłabienia w takim sprzężeniu bynajmniej nie spowodowało prawne rozdzielenie kompetencji obu form zwierzchnictwa przez Danila I. Z jednej bowiem strony ta pozorna reforma odsuwała wyższe duchowieństwo od bezpośredniego sterowania krajem (co wcześniej próbował już regulować Šćepan Mali), lecz z drugiej kierownicze rozstrzygnięcia księcia stawały się nieodwołalnie wiążące dla podejmujących kompromisowo skonsultowane decyzje hierarchów, co dotyczyło także zgłaszania kandydata na metropolitę (dopuszczając już teraz także urodzonych poza Czarnogórą „serbskiego pochodzenia"), jak i na przykład uniformizujących ustaleń dotyczących wyglądu i ubioru nowych „cerkiewnych urzędników" (jeszcze niedawno bojowników „z krzyżem w jednej, a bronią w drugiej ręce"). Wcześniej zajęcie popów było dziedziczne, ich wyświęcanie stanowiło tylko formalność, same zaś praktyki liturgiczno-sakramentalne powszechnie zaniedbywano. Pośrednio działania Danila otwarły również szerszą drogę przenikaniu do świątyń i szkół Czarnogóry kultu św. Sawy, stopniowo wypierającego miejscowe tradycje związane często ze świętymi symbolizującymi odrębność historyczno-polityczną tutejszych ziem. Lokalna Cerkiew traciła zatem wiarygodność jako ludowa/narodowa reprezentacja oddzielnego dziedzictwa etnokulturowego i wyznaniowego, a rolę Bożej służebniczki oddawała do dyspozycji świeckiemu namiestnikowi, który nie będąc w stanie kontrolować jej życia duchowego, mimochodem przyczynił się

do brzemiennego w skutki narzucania przez mającą siedzibę poza granicami kraju Serbską Cerkiew Prawosławną (Srpska pravoslavna crkva) (dalej: SCP) coraz bardziej z czasem upolitycznianej ideologii świętosawskiej (→ religia). Jeśli można tu mówić o fenomenie klerykalizacji w XX wieku, to właśnie począwszy od jego schyłku, za sprawą całkowitego przejęcia tronu cetińskich metropolitów przez hierarchię SCP i prób wpływania na cały kształt polityki państwowej i sprawy społeczne – co faktycznie po 2006 roku oznaczało rozłam wewnętrzny w życiu kościelnym i podważanie ze strony tej religijnej „belgradzkiej ekspozytury" prawomocności odrębnej czarnogórskiej tożsamości etnicznej, politycznej, religijnej, historycznej, kulturalnej i językowej.

W krótkim okresie istnienia unowocześnionego porządku prawnego przyznającego czarnogórskiej Cerkwi oficjalny status autokefalicznej (1903–1918, od dokumentu *Ustav Svetoga Sinoda u Knjaževini Crnoj Gori* do przejęcia wszystkich struktur cerkiewnych przez Patriarchat Serbski wraz z realną utratą niepodległości państwa) nie zdołała ona mimo pozorów symbiozy uzyskać już istotniejszego wpływu na całokształt funkcjonowania spraw publicznych, choć metropolita wchodził do parlamentu z urzędu, a w jednym ze szczegółowych ustawowych zapisów z 1904 roku pojawił się fragment nakazujący przeciwdziałanie jakiejkolwiek konwersji wyznawców prawosławia. W tym kontekście warte przypomnienia jest jeszcze jedno „dziedziczne znamię" CCP, odciśnięte w 1918 roku dramatycznym dla niej w skutkach podporządkowaniem się Patriarchatowi w Peći – do czego grunt przygotowała zresztą sama czarnogórska elita rządząca przyznająca mu już w 1910 roku prawo do dysponowania „świętosawską stolicą biskupią" w Cetinju jako jego jedyną nieprzerwanie istniejącą spadkobierczynią. Taka koncepcja, wbudowująca się w wizję Nikoli I „drugiego serbskiego [nadmorskiego] królestwa", naznaczyła Cerkiew czarnogórską piętnem dobrowolnej rezygnacji ze swej tradycji, gdy król znajdował się na wygnaniu, a kanoniczne akty niezależnej CCP nadal obowiązywały. W okresie 1918–1941 natomiast wszystkie toczące się tu procesy polityczne i religijne były już tylko pochodną wydarzeń w Serbii (→ klerykalizacja – Serbia). Za ostatnią wreszcie cechę określającą miejsce instytucji kościelnej w uniwersum świeckim uznaje się obciążenie wydarzeniami z lat 1988–1989 (inspirowanej z Serbii tzw. rewolucji antybiurokratycznej), gdy belgradzkie władze polityczne postanowiły w ramach „serbskiej odnowy duchowej" zmienić kierownictwo kraju na pozornie mniej dogmatyczne w sferze lewicowej ideologii, lecz za to uległe nacjonalistycznym serbskim planom, w czym przeszkodą miała się wkrótce okazać reaktywowana w 1993 roku (rejestracja – dopiero 2000) – choć nie dysponująca początkowo żadnym zapleczem – Czarnogórska Cerkiew Prawosławna. W tamtych „transformacyjnych" warunkach oficjalne władze w Podgoricy zdążyły wszak przekazać większość (częściowo zdenacjonalizowanego) narodowego majątku kościelnego w ręce Cerkwi serbskiej, co w wydatny sposób uzbroiło ją w materialną bazę do prowadzenia batalii o całkowite przejęcie „duchowego kierownictwa" w dążącej tymczasem coraz wyraźniej ku pełnej niepodległości Czarnogórze.

Sięgając wstecz do źródeł rywalizacji o laicki bądź religijny charakter państwa, przytacza się też zwykle obecny tu do czasów Petara II Petrovicia Njegoša dualizm rządów władyków i wspomnianych konkurencyjnych świeckich gubernatorów z Kotoru (byli weneccy *guvernaduri*, po upadku Republiki Weneckiej wyłącznie rodzimi dziedziczni zarządcy, opierający się w swych posunięciach na nowoczesnych zachodnich zasadach umowy społecznej i laickim standardzie prawnym). Ich hasła antyklerykalne – obecne choćby w wypowiedziach Kateriny Radonjić (ok. 1700–?) – kierowane były właśnie ku nieodległym kręgom władykatu cetińskiego i „złym rękom" części konserwatywnego duchowieństwa sprzyjającym plemiennej anarchii. Jeszcze za panowania Petara I te dwa kompletnie heterogeniczne ośrodki funkcjonowały równolegle, choć władca ów – świadom istniejących między nimi różnic – próbował początkowo przynajmniej formalnie oddzielić prerogatywy władzy świeckiej, pozostawiając je gubernatorowi. W pełni przy tym akceptował boskie nadanie swej własnej (racje za jej utrzymaniem uzasadniając wszak racjonalnie), zachował też zwierzchnictwo wojskowe i inicjatywę prawodawczą – o czym świadczy jego *Zakon opšči crnogorski i brdski* (1798). Będąc jednak uwikłany w zależność od caratu (choć nie pod jurysdykcją rosyjskiego synodu) i z drugiej strony tkwiąc w kręgu oddziaływania austriackiego, nie przejawiał skłonności do pozbycia się swych „nadprzyrodzonych" uprawnień metropolity czy też na przykład do wprowadzenia wśród poddanych form świeckiej oświaty. Element mistyczny w sprawowaniu władzy miał tu w takiej rzeczywistości historycznej rekompensować brak instytucji życia zbiorowego. Równie autokratyczny następca tego władyki Petar II paradoksalnie nieraz występował przeciw dyktatowi „czapek czarnych" (*Lažni car Šćepan Mali*, 1851) – niedouczonych popów, lecz jego z kolei kodeks prawny (*Zakon otečestva*, 1833) nie wykraczał daleko poza znany mu model samowładztwa carskiego, na które wszak umiał spojrzeć krytycznie. Własne obowiązki biskupie traktował pragmatycznie – podczas gdy jego poprzednik wobec niepokornych plemion posługiwał się anatemami, on nie bez pogardy, a często nawet okrucieństwa wobec niemoralnych jednostek („dzikusów, którzy winni jak psy rodzić się i umierać" – korespondencja, 1846) pozbawiał je w najlepszym przypadku posługi sakramentalnej. Sam ponadto został wyświęcony do godności władyki w okolicznościach co najmniej niekanonicznych, co dopiero z czasem uległo regulacji na mocy m.in. jego udowodnionych dziedzicznych uprawnień do cetińskiego tronu. Jednak nawet w XX wieku, już po ustawach kościelnych księcia Nikoli I, podwójny (podobny do serbskiego etnarchicznego) model panowania nad narodem będzie niezmiennie atrakcyjnym punktem przyciągania dla wszystkich tych hierarchów, który skłonni byliby bezceremonialnie wpływać na kształt polityczny kraju, instrumentalizując w tym celu całą dostępną tradycję cerkiewną.

W szczególny sposób ich aktywizacja zaznaczyła się dopiero po rozpadzie socjalistycznej federacji, gdy – podobnie jak w Serbii – monopolizująca życie religijne SCP rozpoczęła w Czarnogórze ofensywną kampanię na dwóch

płaszczyznach: pogłębienia „więzi terytorialnej ziem serbskich" i utrzymania jedności identyfikacji etnicznej i religijnej we wspólnocie prawosławnej w tym kraju. Zideologizowane i nierzadko zmanipulowane wartości narodowe stały się – choćby dla najbardziej znanego ich wyznawcy, metropolity czarnogórsko-nadmorskiego Amfilohija (Radovicia) (ur. 1938) – wyróżnikiem retoryki i działań praktycznych zmierzających w ostatnich trzech dekadach do odzyskania i umocnienia kontroli Cerkwi nad obszarem znacznie szerszym niż standardowa domena aktywności wspólnoty religijnej. Polegającą na zacieraniu przejawów czarnogórskiej odrębności misję biskup ten realizuje w przewrotny sposób, wykorzystując zasoby jednostronnie sprofilowanej miejscowej tradycji (z której sam biograficznie się wywodzi), własne teologiczne zaplecze (z czytelnym pierwiastkiem organicystyczno-mesjanistycznej myśli świętosawskiej, którą razem z nim zaktualizowali biskupi Artemije, Atanasije i Irinej) oraz formy oddziaływania przez doraźne akcje i środki masowego przekazu – z mocnym czynnikiem polemicznym i militarystycznym. Otoczywszy się w monasterze cetińskim podobnymi „ludźmi czynu" – często skompromitowanymi w poprzednim ustroju, dalekimi od chrześcijańskiej pokory i nierzadko powiązanymi ze skrajnie prawicowymi organizacjami – stał się centralną postacią symbolizującą radykalny etnoklerykalizm, w którym nuty nacjonalistyczne, antydemokratyczne i politycznie ofensywne przywołują niejednokrotnie wątki wielkoserbskie, czetnickie czy teokratyczne właśnie (jeszcze w latach 90. sformułował na przykład pojęcie t e o d e m o k r a c j i, a obecnie popiera skrajnie konserwatywny ruch Zavetnici). Jego wizja roli Cerkwi wpisuje się w model ontologicznej jedności kwestii religijnej i etnohistorycznej, czego dowodzi uznanie się hierarchy za bezpośredniego następcę Petara I Petrovicia Njegoša w metropolii cetińskiej, jej zaś statusu za podległy ukonstytuowanemu dopiero w 1920 roku Patriarchatowi Belgradzkiemu (co ma ewidentny podtekst związku z zewnętrzną tradycją państwową). Ekspansywny serbocentryzm (*ujedinjenje srpstva*) ma aktualnie sprzyjać działaniom asymilacyjnym w warunkach trwającej czarnogórskiej „ucieczki do Europy", natomiast równie nieprzejednaną postawę bp Amfilohije ujawnił jeszcze w latach 90., gdy jako wytrawny gęślarz kierowany „kosowskim przesłaniem" podżegał do działań wojennych na południu Chorwacji, błogosławił w swym klasztorze przywódcę oddziałów paramilitarnych Željko Ražnatovicia („Arkana") (1952–2000), wizytował w towarzystwie popów i funkcjonariuszy sił specjalnych pola bitewne w oczyszczanej z muzułmanów Hercegowinie i uczestniczył w wielu wojskowych ekspedycjach. W swej apologii „sprawiedliwej wojny" (zbiór *Jagnje božje i zvijer iz bezdana – filosofija rata*, 1996) przywoływał na marginesie tej działalności mitologiczny paradygmat Kosowa jako rękojmię wszechświatowego heroizmu, a przy innej okazji afirmację postępowania bośniackich Serbów wespół z Radovanem Karadžiciem uzasadniał na przykład ich przejściem przez oczyszczającą drogę ukrzyżowania.

Wpływ Amfilohija na czołowe środowiska opiniotwórcze zelżał nieco po 1997 roku, by odrodzić się ponownie po 2006 – gdy znów stanął praktycznie

ponad prawem, sprzeciwiając się m.in. zwrotowi zagarniętego mienia kościelnego na rzecz uznawanej przezeń za „sektę" CCP, której zwierzchnika Mihaila wprost określał mianem heretyka i *raspopa*. W 1992 roku próbował wymóc z pomocą rosyjską cofnięcie historycznego aktu nadania czarnogórskiej Cerkwi statusu autokefalicznej. Bezkompromisowość w kwestiach świeckich przejawił też – zgodnie z deklarowanym przekonaniem, iż zaangażowanie polityczne to jedyny spadek pozostały po życiu duchownego – wielokrotnie wypowiadając się krytycznie o samoistności narodu czarnogórskiego („komunistycznego bękarta") jeszcze w końcu lat 80., jak i obecnie (np. w 2017 roku kwestionując sofistycznie identyfikację miejsca urodzenia swych rodaków z przynależnością narodową) (→ naród). Całość jego argumentacji zawsze pokrywa się przy tym ze strategią transformacji faktografii historycznej z czarnogórskiej na serbską, co łącznie z popularyzacją pochodzących spoza Czarnogóry obyczajów i form architektury sakralnej przyczyniło się już do widocznego statystycznego przyrostu liczby „etnicznych Serbów" na obszarze metropolii. Jednym z bardziej kuriozalnych aspektów tak zorientowanego klerykalizmu jest niemal otwarta sprzeczność funkcjonowania tej placówki jurysdykcyjnej SCP z politycznym profilem państwa, w którym jest zlokalizowana (lecz oficjalnie nie zarejestrowana) – co stanowi zjawisko raczej nietypowe w dziejach relacji państwa z Cerkwią w krajach prawosławnych (CCP jest z kolei zbyt słaba organizacyjnie – i nie ma też takiej wyraźnej pozaewangelizacyjnej woli – by zyskać rangę urzędowej administratorki kościelnej całej Czarnogóry). Zwierzchnik cetińskiej metropolii jeszcze w 2015 roku deklarował zaś ignorowanie referendalnej i parlamentarnej decyzji z roku 2006 o niepodległości państwowej kraju, w którym sam finansuje zresztą kosztowne świątynie. Wśród głównych jego zarzutów kierowanych do władz świeckich znajdują się: popieranie antyserbskiej „montenegryzacji" politycznej i kulturalnej, uznanie niepodległości Kosowa (sprzeniewierzenie się „testamentowi Petroviciów" – organizował w tej sprawie burzliwe protesty) czy zdystansowanie się od Rosji i sojusz z NATO. Do tego dochodzi fundamentalizm w zagadnieniach moralno-obyczajowych, jak choćby agresywny stosunek do mniejszości seksualnych (wyklinanych „karami boskimi"), w tym „parad równości". Surowo recenzując każdy akt prawny nowo powstałego państwa w ostatnich dziesięciu latach, bezustannie grozi rozpętaniem wojny religijnej w przypadku jakiejkolwiek ustawowej preferencji okazanej konkurencyjnej Cerkwi. W 2005 roku naruszył zasadę tolerancji religijnej i miejscowy obyczaj, inspirując umieszczenie za pomocą wojskowego sprzętu lotniczego stalowej cerkiewki na szczycie Rumii, od stuleci będącej celem wielowyznaniowych pielgrzymek – także muzułmanów i katolików (ewentualnych sprawców jej przyszłego usunięcia obdarzając z góry klątwą i zapowiadając w zamian niszczenie świątyń innych konfesji – samych zaś muzułmanów określając mianem ludzi fałszywych; katolicy w Boce Kotorskiej również byli poddawani ciągłej presji). Podobna sytuacja dotyczyła w stolicy próby umieszczenia krzyża na zrekonstruowanej wieży zegarowej z czasów osmańskich. Nie doszła z kolei

do skutku jego próba kontrowersyjnej kanonizacji Petara II Petrovicia Njegoša (brak zgody Synodu SCP, kult władyki jako świętego Amfilohije szerzy jednak na terenie swojej metropolii).

Jedną z głównych obsesji Amfilohija pozostaje też zachodni wzorzec kulturowo-polityczny, będący częstym obiektem niewybrednych ataków („brukselski złoty cielec", „demonkracja", „nazistowski faszyzm NATO" itp.), wraz z jego przeciwstawieniem zbawiennej więzi z Rosją – publicznie parafrazuje w tym celu klasyczne anatemy Petara I, pełne w nowej wersji gróźb wobec zdrajców „jednej krwi i wiary" Rosjan. Z duchownymi CCP znajduje się w stanie otwartej terytorialistycznej konfrontacji, organizując jednoczesne obchody świąt kościelnych w tym samym miejscu i czasie oraz odgrzewając wobec nich okupacyjną frazeologię z czasów konfliktu czetników, ustaszów i titoistów. Towarzyszy temu odgórnie popierana akcja „rewitalizacji" architektonicznej budowli sakralnych, przeprowadzana niezgodnie z zasadami konserwatorskimi, a w duchu samowolnej korekty ich pierwotnego wyglądu (np. na rzecz wzorów średniowiecznych budowli kosowskich) i funkcji – często z ingerencją w dawne formy symboliczno-ikonograficzne i bagatelizowaniem zaleceń władz państwowych. Analogiczne przedsięwzięcia podejmowane są w sferze języka (krucjata przeciw alfabetowi łacińskiemu i „językowi czarnogórskiemu") i oświaty (forsowanie nauczania religii w szkołach i akcje edukacyjne w duchu świętosawskim). Nie do końca wyjaśniona jest do dziś rola Amfilohija w przygotowaniu nieudanego przewrotu wojskowego w październiku 2016 roku, choć z wielkim zaangażowaniem wpływał na złagodzenie przebiegu „niezależnego" procesu sądowego jego wykonawców. Całokształt ukazanej jednoosobowej aktywności biskupa (nie mówiąc o wsparciu ze strony innych reprezentantów metropolii) w jasny sposób sytuuje ją w polu ultranacjonalistycznego klerykalizmu, usiłującego wywalczyć jego głównemu nosicielowi pozycję nie arbitra, lecz decydenta w całym życiu państwowym współczesnej Czarnogóry – państwa budowanego w modelu laickiej demokracji parlamentarnej. Choć z jednej strony chodzi tu o zamierzoną – i ciągłą – destabilizację jego sytuacji wewnętrznej, z drugiej – o poczucie bezwarunkowej bezkarności, zwłaszcza wobec wszelkich pozwów kierowanych przeciw metropolicie do instytucji wymiaru sprawiedliwości. Notabene, w ostatnim czasie polityczne przetargi zmierzają do nowych uregulowań w zakresie stanu majątkowego wspólnot wyznaniowych, co ponownie ukierunkowuje głowę metropolii na nowe krucjaty i sojusze – tym razem z najwyższymi czynnikami w państwie (nawiasem mówiąc, największym przegranym reformy rolnej po drugiej wojnie światowej była tu właśnie Cerkiew, zob. → agraryzm, jednak faktem jest iż SCP nie dysponuje żadnym pierwotnym aktem własności, gdyż jej obecny majątek przed rokiem 1918 pozostawał w pełnym posiadaniu niezależnej czarnogórskiej monarchii). Paradoksalne problemy z urzędową rejestracją SCP wynikają zaś z jej ambicji, by to nowe państwo „zarejestrowało się" przy metropolii, a nie *vice versa*. Ten głównie czynnik zadecydował o wstrzymaniu przez parlament przyjęcia nowego ogólnego ustawodawstwa o wolności

wyznania, co praktycznie pozostawiło kraj w tym względzie w stanie prawnego zawieszenia.

Konserwatywny rygoryzm i tendencje do (re)serbizacji prawosławnej ludności reprezentowane przez metropolitę serbskiej Cerkwi na omawianym terenie stanowią najbardziej jaskrawy przykład klerykalizacji „poziomej" (zgodnie z terminologią Mirko Đorđevicia, obejmującą dynamiczny wpływ na dostępne obszary społeczne) – pod znanym jeszcze z lat 90. szyldem odnowy religijnej i integracji narodowej przekraczającej granice polityczno-administracyjne. Z kolei w wariancie „pionowym" zjawisko to ma w Czarnogórze uzasadnioną tradycję w postaci instytucji tzw. władykatu, jednak od 1852 roku żadnej kolejnej formacji rządzącej nie udało się skopiować tego rozwiązania ustrojowego i odtworzyć historycznej struktury hierokratycznej. Nie oznacza to, że konserwatywne skrzydła cerkiewne od lat 90. nie wyrażały dla niej szacunku, a nawet akceptacji, lecz równocześnie zdawały sobie w większości sprawę z anachroniczności wzorców etnarchicznego i diarchicznego w środowisku silnie już zdemokratyzowanym przez doświadczenie samorządowego socjalizmu i następnie zachodniej matrycy parlamentaryzmu. Niemniej – jak pokazują opisane doświadczenia ostatnich 30 lat – klerykalizacja w wydaniu prawosławnym i na skrzyżowaniu wpływów dwóch rywalizujących instytucji kościelnych oraz rodzącego się nowego bytu państwowego może przybierać formy wysoce specyficzne (np. w widzeniu religii jako dobra jednonarodowego) i właściwe czasem tylko dla pogranicznych terytoriów o nietypowych losach historycznych.

Jovanović S., *Stoljeće političkih zloupotreba religije*, „Matica" 2015, br. 63, s. 7–94; Radonjić R., *Crnogorska teokratija*, Podgorica 2018; Radonjić R., *Politička misao u Crnoj Gori*, Podgorica 2006; Zanović P., *Crna Gora – sekularna država izložena klerikalizaciji*, „Matica" 2015, br. 63, s. 95–126.

Dorota Gil, Katarzyna Sudnik

KLERYKALIZACJA
(Macedonia)

Praktyka współczesnego języka macedońskiego wskazuje na specyficzne konotacje kulturowe i konfesyjne pojęcia „klerykalizm" (maced. *клерикализам*). W elektronicznym słowniku języka macedońskiego (*Дигитален речник на македонскиот јазик*) *клерикализам* definiowany jest jako przejaw tendencji politycznej, której celem jest silny wpływ Kościoła (zwłaszcza katolickiego) na życie społeczno-polityczne i kulturalne danej wspólnoty (http://www.makedonski.info/show/klerikalizam/m). W tym ujęciu pojęcie klerykalizacji

odnoszone jest do sfery kultury łacińskiej i politycznych wspólnot o korzeniach katolickich. Z kolei w języku współczesnej lewicy macedońskiej o nastawieniu antyklerykalnym (m.in. Левичарското движење Солидарност http://www.solidarnost.mk/platforma/makedonski) termin rozumiany jest szerzej i ma znaczenie pejoratywne; wiązany jest z zacofaniem, nacjonalizmem i autorytaryzmem, jak również z upolitycznieniem i uprzywilejowaniem w państwie wieloreligijnym jednej religii (→ religia – Macedonia) kosztem innych. Pojęcie to nie pojawia się natomiast w języku macedońskich narodowców (→ konserwatyzm – Macedonia; → naród – Macedonia), którzy dla określenia zaangażowania Cerkwi w sprawy społeczne i narodowe posługują się leksemem *црковност*, o pozytywnym potencjale semantycznym. Nie oznacza to jednak braku adaptacji idei klerykalizmu w praktykach politycznych na lokalnym gruncie.

W Macedonii w odniesieniu do idei klerykalizacji można mówić o dwóch nurtach refleksji. Pierwszy z nich, nawiązujący do schedy po rewolucji francuskiej i tradycji lewicy europejskiej (w tym komunizmu jugosłowiańskiego), interpretuje związane z tą ideą zjawisko zgodnie z pierwotną, pochodzącą z importu aksjologią: jako zagrożenie dla wolności obywatelskich, formę przemocy ideologicznej. Sam termin używany jest wówczas jako stygmatyzujący. Drugi nurt nie przywołuje leksemu, choć mógłby być funkcjonalny dla opisu macedońskiej postbizantyńskiej symfonii Cerkwi i państwa, zwłaszcza w sferze symboli i rytuałów politycznych mających na celu integrację narodu wokół wspólnego spectrum wartości narodowo-religijnych. W tym wypadku nieużywanie pojęcia klerykalizacji oznacza brak zgody na rozpoznanie zjawisk lokalnych jako paralelnych wobec krytykowanego świata katolickiego.

Identyfikacja z prawosławiem (jednocześnie przynależność do nieuznawanej w obrębie prawosławnej ekumeny Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej – Македонска православна црква) ma charakter ekskluzywistyczny, ale nie musi to oznaczać wykluczenia poza obręb narodu ani Macedończyków wyznających islam (nazywanych Македонци муслимани), ani wyznawców innych denominacji chrześcijańskich. Tolerancję wobec nich można przypisać doświadczeniom XIX-wiecznych Macedończyków, którzy szukali dróg emancypacji politycznej za pośrednictwem nowych form autonomii religijnej, na przykład w postaci Kościołów wywodzących się z reformacji (→ konfesje – Macedonia; → reformacja – Macedonia) czy Kościoła unickiego, który dwukrotnie powoływany do istnienia (najpierw w 1860 roku w jedności z działaczami bułgarskimi, a następnie w 1918 w granicach Królestwa Jugosławii), z różnych powodów pozostawał na ziemiach macedońskich efemerydą.

Czynnikiem o ogromnym znaczeniu dla kształtu macedońskich praktyk w zakresie relacji państwo–Kościół była podyktowana potrzebami perswazji tendencja do odcinania się od tego nurtu tradycji, który pozostawał wspólny dla kultury macedońskiej i bułgarskiej do 1878 roku, czyli do kongresu berlińskiego, gdy na mocy jego postanowień Macedonia pozostała w obrębie imperium osmańskiego, a tym samym ostatecznie oderwana została od

wspólnoty losu z Bułgarami. Formująca się z pewnym opóźnieniem w stosunku do bułgarskiej macedońska mitologia narodowa stopniowo zaczęła się posiłkować innym niż bułgarska repertuarem (rzeczywistych lub fantazmatycznych) faktów założycielskich (→ klerykalizacja – Bułgaria). W rywalizacji o wspólną przeszłość historyczną i kulturową, która przybrała na sile w latach 60. XX wieku, ale w pełni ujawniła swą skalę po uzyskaniu przez Macedonię politycznej suwerenności w 1991 roku, Macedończycy dokonywali swoistej adopcji wielorakich zjawisk składających się na meandryczną, niespójną, ale stylizowaną na klarowną pod względem przyczynowo-skutkowym historię tego regionu. Do wypracowanych wówczas węzłów tematycznych należał m.in. topos Macedończyków biblijnych i wynikające ze świadectwa Dziejów Apostolskich ich starszeństwo jako pierwszego narodu chrześcijańskiego w Europie: „Nie możemy, rzecz jasna, zapomnieć i tego, że to Macedończycy byli pierwszymi chrześcijanami w Europie, a Macedonia pierwszym europejskim krajem, w którym chrześcijaństwo było przepowiadane i przyjęte" (Ǵ. Pop-Atanasov, *Библијата за Македонија и Македонците*, 1995). Pop-Atanasov (ur. 1940) rozwija w swym dziele opowieść o powstaniu na ziemiach macedońskich w Filippi Ewangelii św. Łukasza i części Listów św. Pawła, co równoznaczne miałoby być z ich aktywnością na tych terenach. Wiele miejsca poświęca również gminie chrześcijańskiej w Tesalonice, którą Paweł stawiał za wzór do naśladowania (1 Tes 1,7–8) i która zdaniem autora wydała biskupów – duchowych przywódców Kościoła macedońskiego. Szacunek do „rodzimego" duchowieństwa pierwszego wieku chrześcijaństwa, choć wysnuty w odwołaniu do anachronizmów biblijno-historycznych, znajduje wyraz również w odniesieniu do duchowieństwa późniejszych stuleci, aż po współczesność, gdyż to we wzajemnej relacji Cerkwi i narodu rodzić się miała, zdaniem współczesnych teologów macedońskich, „biblijna" tożsamość Macedończyków oparta na chrześcijańskiej *apatheii*, pracy jako formie modlitwy i tradycji postu (np. o. Stefana Sandžakoskiego rozprawa z 1993 roku *Богомислие*).

Kościół i kler okazują się w tym ujęciu mediatorami prowadzącymi ku rzeczywistości mistycznej, ostoją macedońskiej tożsamości kulturowej już w okresie przedpaństwowym, strażnikami pamięci i łącznikami z ewangeliczną przeszłością. To przekonanie o kulturo- i wspólnototwórczej roli lokalnych instytucji cerkiewnych owocowało w historiografii macedońskiej badaniami nad historią Kościoła w tym regionie. Z uwagi na rywalizację Rzymu i Konstantynopola o prawo jurysdykcji na ziemiach macedońskich starannie rekonstruowano zarówno dzieje nawet krótko istniejących wczesnośredniowiecznych autokefalii, na przykład – wydawałoby się – pozbawioną znaczenia historię arcybiskupstwa miasta Justiniana Prima (535–545), zrewitalizowaną w XII wieku przez greckich biskupów Ochrydu, by w ten sposób w przeszłości szukać uprawomocnienia wysokiej pozycji tego miejsca – książka Slavko Dimevskiego (1920–1994) *Историја на Македонската Православна Црква* (1989). W historiografii przyjmuje się, że autokefaliczne Arcybiskupstwo Ochrydu istniało w latach 1019–1767, czyli od chwili powołania przez cesarza bizantyńskiego

Bazylego II Bułgarobójcę do jego likwidacji przez sułtana i podporządkowania patriarsze greckiemu w Konstantynopolu (Fanar). Przy wszystkich kaprysach losu i zmiennym zasięgu jurysdykcji arcybiskupstwo przez ponad siedem stuleci odgrywało ogromną rolę jako ośrodek religijny, kulturalny i wspólnototwórczy tego regionu. Przywódcza rola kleru nie budziła w tym kontekście wątpliwości ani późniejszych historyków macedońskich, ani bułgarskich, niezależnie od dzielących ich różnic interpretacyjnych (P. Petrov, H. Temelski, *Църква и църковен живот в Македония* http://promacedonia.org/pp_ht/pp_ht_2.html).

Utrwaleniu pozytywnego obrazu politycznej aktywności duchowieństwa sprzyjały dokonania XIX-wiecznych działaczy macedońskich, z których wielu nosiło sutannę (np. metropolita Skopja Teodosij) i w większości utożsamiali walkę o wolność narodu z walką o przywrócenie Arcybiskupstwa Ochrydzkiego, a tendencja ta pogłębiła się po utworzeniu niezależnego Egzarchatu Bułgarskiego w 1870 roku. Od tego momentu rozpoczęła się też wciąż niewygaszona walka z Bułgarią o sukcesję po św. św. Cyrylu i Metodym oraz po ich uczniach – św. św. Klemensie i Naumie. Tym duchownym bizantyńskim, ewangelizatorom i tłumaczom nadany został (według matrycy bułgarskiej) status twórców piśmiennictwa macedońskiego, założycieli narodowej Cerkwi macedońsko-słowiańskiej i szkoły piśmienniczej. Slavko Dimevski w *Историја на Македонската Православна Црква* z 1989 roku ujął to tak: „Epoka świętych Cyryla i Metodego, a następnie ich uczniów w Macedonii – św. Klemensa i św. Nauma (ochrydzka szkoła literacka), dopomogła narodowi macedońskiemu w utworzeniu własnej Cerkwi słowiańskiej o narodowym charakterze i w podniesieniu słowiańsko-macedońskiego piśmiennictwa i języka do poziomu ogólnosłowiańskiego koine".

W sporze z Bułgarią o tę sukcesję strona macedońska używa argumentu regionalnego, gdzie mapowanie macedońskich ośrodków kultury cerkiewnej poza celami poznawczymi służy dowodzeniu niekwestionowalnego prestiżu lokalnej Cerkwi jako instytucji o ogromnej roli cywilizatorskiej (Ǵ. Pop-Atanasov, I. Velev, M. Jakimovska-Tošiḱ, *Скрипторски центри во средновековна Македонија*, 1997). Jednym z pierwszych autorów, którzy się na ten temat wypowiedzieli, był o. Dimitrija, w 1865 roku postawił on znak równości między Macedończykiem, Słowianinem i chrześcijaninem i nadał tej więzi wymiar sakralny (*Документи за борба на македонскиот народ за самостојност и за нацијонална држава*, 1981). Ten sposób rozumowania powracał później w pisarstwie m.in. Jordana Hadżi Konstantinova-Dżinota (1821–1882), Grigora Prličeva (1830–1893), Rajko Žinzifova (1839–1877), Ǵorǵi Pulevskiego (1817–1893), Marko Cepenkova (1829–1920) oraz w dokumentach programowych i historiografii macedońskich działaczy narodowowowyzwoleńczych w XX wieku (np. Słowiańsko-Macedońskiego Towarzystwa Naukowo-Literackiego – Славјанско-македонско научно-литературно другарство – z Petersburga, które w 1903 roku obrało sobie Świętych Braci za patronów). Również w najsłynniejszym artykule programowym wybitnego macedońskiego

ideologa narodowego związanego z Serbią, Bułgarią, Rosją i w pewnym stopniu z Grecją Krste P. Misirkova (1874–1926) *За македонските работи* z 1903 roku kwestia odbudowania tradycji Arcybiskupstwa Ochrydzkiego utożsamiana była ze sprawą narodową. Do tradycji powstań macedońskich w XX wieku włączono zwyczaj upominania się o odnowienie Arcybiskupstwa w Ochrydzie jako autonomicznego Kościoła macedońskiego i gwarancji wolności Macedończyków (np. deklaracja powstańcza „Назад кон автономија", 1919).

Wysoka ocena znaczenia kleru w dziejach narodu, o czym pisał na przykład Jovan Belčovski w artykule z 1986 roku *Учество на духовни лица во преродбенското движење*, czy *Улога на Црквата и свештенството во илинденскиот период* (2005), sprawiała, że nawet ideologicznie motywowany antyklerykalizm okresu komunizmu miał wymiar głównie formalny i skierowany był przeciwko chrześcijaństwu jako alternatywie światopoglądowej dla komunizmu, a nie przeciwko samej instytucji kościelnej, jej działaczom i pożytkom narodowym z tego płynącym.

Dla klerykalizacji kultury macedońskiej po uzyskaniu przez Macedonię suwerenności nie bez znaczenia było przemieszanie w oficjalnej narracji w okresie titowskim dwóch porządków. Oprócz jawnego w przestrzeni publicznej antyklerykalizmu i propagandy ateistycznej pojawiały się w Socjalistycznej Republice Macedonii (1944–1991) działania na rzecz umocnienia pozycji lokalnej Cerkwi. Miały uprawomocnienie już w 1944 roku w postanowieniach Antyfaszystowskiej Rady Narodowego Wyzwolenia Macedonii (Антифашистичкото собрание на народното ослободување на Македонија) (ASNOM), w której wzięło udział wielu duchownych macedońskich, a o politycznej randze tego faktu świadczy najlepiej to, że sztab armii titowskiej wyznaczył wówczas osobę odpowiedzialną za sprawy Kościoła macedońskiego. Działo się to przy sprzeciwie Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (Srpska pravoslavna crkva), która obejmowała wówczas swą jurysdykcją te tereny, a w ślad za tym nie uznawała (i dotąd nie uznaje) macedońskich aspiracji do autokefalii. W późniejszych latach w socjalistycznej, programowo antyklerykalnej Republice Macedonii mocą postanowień soboru (1958) podjęto działania na rzecz odnowienia Arcybiskupstwa Ochrydzkiego jako Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej (MCP) (Македонска православна црква). Trwające blisko dziesięć lat negocjacje z Cerkwią serbską, która stawiała warunek hierarchicznej podległości Kościoła macedońskiego wobec Cerkwi Matki, zakończyły się fiaskiem i w 1967 ogłoszono autokefalię, która nie została jednak uznana przez żaden z zagranicznych synodów prawosławnych. Losy Cerkwi macedońskiej w pewien sposób przypominają wydarzenia po uzyskaniu przez Macedonię suwerenności, kiedy żądania Grecji, a w ślad za tym i Unii Europejskiej, by Macedończycy zrezygnowali z nazwy swego kraju (na rzecz FYROM – Former Yugoslav Republic of Macedonia), stawiały nowo powstałe państwo w sytuacji obwarowanej warunkami niezależności politycznej. To doświadczenie pozwalało zatem metropolicie Gavrile (1912–1996) wypowiedzieć znamienne w 1991 roku słowa, które służą podkreśleniu bezwzględnej

jedności Cerkwi, narodu i państwa: „My, jako Cerkiew i jako naród, zostaliśmy postawieni przed wyzwaniem, przed decydującą walką w obronie swojej nazwy, imienia naszej Ojczyzny Macedonii (…)" (*Проповедна служба на Архиепископот Гаврил*, 1995).

W tym kontekście narodocentryczne narracje po 1991 roku są płynną kontynuacją retoryki z okresu titowskiego, która średniowiecznych duchownych prawosławnych konsekwentnie wiązała z wartościami narodowymi, a praktyki administracyjne tego czasu nie wykluczały zwyczaju nadawania instytucjom publicznym ich imion, choć epitet „święty" dopisywano z reguły dopiero w latach 90. XX wieku. Cerkiew i naród, podobnie jak w homilii o. Gavrila, nabierały cech jednolitego podmiotu politycznego. Kler jako elita duchowa okazuje się w tym ujęciu wciąż na nowo niezbędny dla przetrwania narodu, który skądinąd składa się nie tylko z prawosławnych chrześcijan, ale także z ateistów, agnostyków, ludzi indyferentnych religijnie, wreszcie – wyznawców innych religii. Choć w stosunku do owych mniejszości Cerkiew nie ustawiała się ani konfrontacyjnie, ani inkluzywnie, korzysta z prestiżu religii dominującej. Rangę kleru MCP podkreśla uczestnictwo duchownych w uroczystościach państwowych na każdym poziomie administracji i starannie przestrzegana zasada wzajemnej wymiany gestów szacunku.

Jednocześnie wszelkie działania pojedynczych reprezentantów kleru uznane za niezgodne z macedońską racją stanu spotykają się z ostrą reakcją władz państwowych, czego w sposób szczególny dowodzi historia ojca Zorana Vraniškovskiego, który jako biskup Velesu – Jovan opuścił MCP jako niekanoniczną, a w 2002 roku przyjął z rąk patriarchy Serbskiej Cerkwi Prawosławnej Pavle sakrę arcybiskupa Ochrydu. Nie spotkało się to z akceptacją władz państwowych. Pod zarzutami szerzenia nienawiści etnicznej i religijnej był on przez długi czas penalizowany, co doprowadziło do uznania go przez Amnesty International za więźnia sumienia. Od czasu zwolnienia go w 2015 roku powrócono do rozmów między dwoma Kościołami na temat statusu MCP, jednak problem ten pozostaje nierozwiązany, a spór między dwiema Cerkwiami narodowymi – macedońską i serbską odsłania się jako przeniesiony na poziom konfliktu międzypaństwowego. Zgodność państwa i Cerkwi w tej sprawie stanowi egzemplifikację niczym na razie niezagrożonej wspólnoty interesów politycznych, ułatwiającej praktykowanie sprawdzonych bizantyńskich form symfonii władz politycznej i religijnej (o czym już w 1996 roku w sposób zawoalowany pisał Jovan Belčovski w artykule *Црква и држава*).

Społeczne przyzwolenie Macedończyków na taki stan rzeczy nie oznacza akceptacji wszelkich innych przejawów „klerykalizacji" charakterystycznych dla funkcjonowania wspólnoty muzułmańskiej. Aktywność polityczna imamów islamskich, którzy – zwłaszcza Albańczycy – są postrzegani jako zagrożenie dla dominacji macedońskiej, spotyka się z dezaprobatą. Przyjęte w 2001 roku w Ochrydzie w następstwie konfliktu militarnego porozumienie ramowe, które dało początek działaniom na rzecz przekształcenia Macedonii w państwo rzeczywiście (a nie tylko formalnie) wielonarodowe, jak również

jego późniejsze implementacje budzą w badaczach obawy przez „milletyzacją Macedonii". Sam fakt projektowania przez macedońskich liberalnych badaczy (np. Ž. Daskalovski, *Walking on the Edge. Consolidating Multiethnic Macedonia 1989–2004*, 2006) zagrożeń XXI wieku na język rzeczywistości osmańskiej zdaje się świadczyć o długim trwaniu tej matrycy mentalnej, która wiąże etnos z religią, a klerowi udziela istotnych społecznie pełnomocnictw politycznych.

Miodyński L., *Czynnik religijny w przekształcaniu macedońskiego stereotypu etnicznego*, „PAU. Prace Komisji Kultury Słowian" , t. 2: *Życie i duchowość współczesnych Słowian*, red. L. Suchanek, Kraków 2002, s. 71–92; Moroz-Grzelak L., *Macedońskie dziedzictwo cyrylometodejskie*, „Slavia Meridionalis" 8, 2008, s. 327–342; Naumow A., *Współczesna rekonstrukcja macedońskiego procesu historycznego i literackiego*, w: *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, Kraków 1999, s. 57–70.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

KLERYKALIZACJA
(Serbia)

Zaznaczająca dziś swą obecność w bardzo wyrazisty sposób w różnych sferach życia społecznego Serbów czy wręcz powiązana z różnymi aspektami polityki państwowej klerykalizacja (przy jednoczesnej słabej obecności przejawów zorganizowanego antyklerykalizmu) ma źródła jeszcze w odległym, kształtującym relacje państwa z Cerkwią średniowieczu i nowszych już (tradycję średniowieczną aktualizujących) procesach zachodzących od lat 90. XX wieku. Próbując uniknąć narzucającej się tu nieco perspektywy chrześcijaństwa zachodniego (katolickiego), pociągającej za sobą w wielu przypadkach niebezpieczne i nieuzasadnione analogie odniesione do zjawiska klerykalizacji (zwłaszcza dotyczące sposobu organizacji i funkcjonowania obu Kościołów) (→ konfesje), przypomnijmy tu tylko, że podobnie jak w przypadku innych obszarów Slavia Orthodoxa fundamentem relacji państwa i Kościoła w średniowiecznej Serbii stała się diarchiczna zasada symfonii (gr. *symphonia*), czyli współdziałania tych dwóch podmiotów, przeniesiona z Bizancjum i nieco zmodyfikowana na początku XIII wieku przez św. Sawę (*Nomokanon / Zakonopravilo Svetog Save* bądź *Krmčija*, 1220; w tej wersji także upowszechniona w Bułgarii i na Rusi, w Serbii potwierdzona później w *Sintagmie z Kodeksu cara Dušana* oraz kodeksach z 1804 i 1844 roku). Rozumiana jako współdziałanie państwa i Kościoła – „wzajemna zgoda przy zachowaniu niezależności każdej ze stron" – doktryna diarchii w obrębie kultury serbskiej spełniać będzie przez co najmniej pięć stuleci funkcję swoistej dźwigni kulturowo-ideologicznej na skalę niespotykaną na obszarze Słowiańszczyzny prawosławnej

(tę ścisłą więź wymownie prezentuje serbska diada świętych Simeona i Sawy w obrębie freskowego wyobrażenia zwanego *loza Nemanjića*). Zawarta w tej koncepcji teologiczna nauka o władzy sytuująca państwo i Kościół – dwie różne i diametralnie przeciwne rzeczywistości, wzajemnie ze sobą związane i uwarunkowane, jako równie zależne od Boga – jedynego władcy (*pantokrator*, *svedržitelj*) wszystkiego, co istnieje (uosobienia władzy absolutnej rozumianej soteriologicznie), w praktyce nie rozwiązywała wielu problemów dotyczących m.in.: państwa i jego natury; władzy – jej charakteru i ograniczeń; władcy – jego funkcji i legitymacji; struktury „narodu" (w dzisiejszej terminologii „społeczeństwa"); sensu istnienia państwa i władcy w metafizycznej i metahistorycznej, ale też historycznej projekcji; człowieka jako „istoty politycznej"; koncepcji „wspólnoty", całego kompleksu zagadnień dotyczących Kościoła jako podmiotu politycznego i jego stosunku do państwa, władcy, władzy, wspólnoty, człowieka – jego praw i obowiązków tak w sferze życia doczesnego, jak i w „metafizycznej ekumenie". Będący zatem istotą zasady symfonii paralelizm władzy niejednokrotnie przybierać będzie formę cezaropapizmu, w innych zaś momentach zmierzać w stronę teokratycznych rządów zwierzchników serbskiej Cerkwi. W czasach niewoli tureckiej diarchia przekształcona zostanie w etnarchię; po odnowie Patriarchatu w Peći (1557) Cerkiew całkowicie przejmie funkcje państwa – zwierzchnicy duchowi staną się jedynymi przywódcami politycznymi Serbów rozproszonych na obszarze zarządzanym przez Turków. Idea religijnego przywódcy jako etnarchy (*milet baša*, *etnarh naciona*), w którego osobie łączą się prerogatywy nie tylko religijnej, ale też świeckiej władzy, rozpracowana zostanie dokładniej w wieku XVIII w obrębie religijno-politycznego programu Metropolii Karłowickiej. W utworach historycznych, literackich, odbitkach graficznych czy też kompozycjach malarskich powstałych na zasiedlonych od 1690 roku przez Serbów terenach Austro-Węgier, a inspirowanych przez patriarchów, przywódcy religijni konsekwentnie już postrzegani będą jako kontynuatorzy politycznej działalności Stefana Nemanji i oficjalnie będą się określać mianem „przywódców politycznych" (→ polityka). Doktryna diarchii staje się z czasem formalnie zasadą martwą, choć nigdy przez Cerkiew nie porzuconą i zawsze traktowaną jako źródło idealnego porządku (*taxis*), rozumianego jako równowaga pomiędzy władzą duchowieństwa (*sacerdotium*) a władzą cesarstwa (*imperium*) – Kościołem i każdą kolejną formą państwa.

Dominująca pozycja Cerkwi i instytucja etnarchii w Serbii austriackiej w pierwszej połowie XVIII wieku już u jego schyłku zostanie mocno zachwiana. Od końca tego stulecia pojawia się kompleks czynników marginalizujących praktyczne znaczenie Cerkwi: przełom oświeceniowo-racjonalistyczny – rola Dositeja Obradovicia (1742–1811) jako patrona późniejszych postaw wolnomyślicielskich, również na płaszczyźnie autonomii szkolnictwa czy samoorganizacji społeczeństwa, a następnie reformy Vuka Karadžicia (1787–1864) (poparte akceptacją świeckich kręgów patriotycznych) spowodują, że polityczna i społeczna rola Kościoła zostanie na długi okres zmarginalizowana.

Nim to nastąpiło, sfery serbskiej kultury i polityki musiały przeżyć burzliwy okres redefiniowania swych tożsamości i celów za sprawą impulsu płynącego jednak ze środowiska bliskiego samej Cerkwi – pełnej krytycyzmu twórczości i pozaliterackiej działalności Obradovicia. Jego niechęć do standardów moralnych własnego otoczenia i konserwatyzmu instytucji kościelnej wyraziła się w wiarygodnej formie dzięki temu, że prócz podróży i lektur niemieckojęzycznych, głównie dzieł spod znaku „religii oświeconej", posiadł on także osobiste złe doświadczenia w fanatycznym i wyizolowanym środowisku monastycznym (które w kazaniach z Dalmacji potrafił wszak przeciwstawić godności samej Cerkwi), następnie poznał negatywne strony feudalnego statusu Kościoła na Zachodzie i był też świadkiem surowego i niechętnego zmianom sposobu bycia karłowickiego metropolity Stefana Stratimirovicia (1757–1836). Wbrew stereotypowym wyobrażeniom po raz pierwszy w sposób wyraźny zaznaczyła się wówczas tendencja świadcząca o dojrzewaniu poglądów antyklerykalnych właśnie w kręgach „postępowego" duchowieństwa, wśród którego Dositej zyskał ostatecznie wielu zwolenników (→ oświecenie). Zwycięstwo vukowskiego modelu kultury opartej na podstawach ludowo-patriarchalnych – dokonujące się w okresie, gdy dojrzewały idee Wiosny Ludów i krzepło z kolei serbskie mieszczaństwo – wprowadziło do obiegu wzorzec żyjącego w „rodzimej wierze" prostego człowieka, ale jednocześnie rosła już w siłę wykształcona generacja zdolna formułować wprost argumenty antyklerykalne. Początkowo wśród wyznawców idei obradoviciowskich w organizacji Srpska Omladina (Młodzież Serbska) było jeszcze wielu deistów (a nawet duchownych), lecz stopniowo przybierała ona – aż do czasów socjalisty Svetozara Markovicia (1846–1875) – wyraźnie wolnomyślicielską orientację, różniącą ją na przykład od analogicznych ruchów chorwackich. Szczególnie w latach 60. (głównie w Wojwodinie) zaczęto diagnozować fenomen klerykalizacji, posługując się nie tylko odnowionymi argumentami Dositeja, ale również dokumentacją faktografii i opisem świadomości społecznej: Svetozar Miletić (1826–1901) winił konserwatyzm przywiązanych do przywilejów władyków za odchodzenie młodych Serbów na pozycje laickie i postulował zajęcie się najpierw sprawami narodowej oświaty, a nie na przykład procedurami wyboru hierarchów (→ konserwatyzm); Jovan Subotić (1817–1886) pisał o „fanariockim świerzbie", a Jovan Jovanović Zmaj (1833–1904) o „władykach-żandarmach". W latach 70. – już na terenie Księstwa Serbii – liberał Čedomilj Mijatović (1842–1932) rewidował narzucaną cerkiewną wersję historii narodowej jako pozbawioną źródłowych dowodów, a gdy król Milan Obrenović usunął z tronu metropolitę belgradzkiego Mihajla (1881) z powodu jego orientacji prorosyjskiej, potwierdzona została opinia, iż Cerkiew stała się już wówczas zakładniczką „zasady konstantyńskiej", współdzieląc losy zmian w kręgach władzy i towarzysząc państwu we wstrząsach politycznych. Ogólnie jej pozycja jeszcze długo nie sprzyjała wszak dominacji ustrojowej z powodu bezwzględności władzy książęcej i królewskiej wobec hierarchii i niskiego poziomu wykształcenia, dyscypliny i autorytetu kleru.

Zmiany prawne wprowadzane przez kolejnego przychylnego Obrenoviciom hierarchę na tronie św. Sawy – Inokentija – i jego praktyczne działania utożsamiane są z najmocniej dotąd widocznymi oznakami klerykalizacji życia społecznego i państwowego, aż do stronniczej roli metropolity w porachunkach dynastycznych (uniżone błogosławieństwo małżeństwa pary królewskiej Aleksandra i Dragi, po czym uczestnictwo w liturgicznym akcie wdzięczności po ich okrutnym politycznym zabójstwie). Reakcją na to wydarzenie było oburzenie także wśród niższych sług Cerkwi, skąd na łamach czasopisma „Srpski Sion" w 1903 roku popłynął reprezentujący ich głos protojereja Dimitrije Ruvaraca (1842–1931) o braku poczucia powołania u zhańbionego duchowieństwa i jego „dekadenckiej moralności" podporządkowanej doraźnym zyskom. Otwarcie o klerykalizacji jako części „ideologii" skrywającej osobiste interesy pisał w odpowiedzi na ten skandal periodyk „Narodni list", podkreślając, że jest to zjawisko szkodliwe dla wizerunku belgradzkiej Cerkwi metropolitalnej, mającej wtedy wciąż niższą rangę od Karłowicko-Wojwodińskiego Patriarchatu. Jego z kolei wszechmoc wobec świata państwowego *profanum* wykazywał w negatywnym świetle w licznych broszurach Jaša Tomić (1856–1922), m.in. w tekście *Vođa kroz saborske odluke* (1906), gdzie uznał większą szkodę dla narodu w postaci istnienia hierarchii cerkiewnej zaniedbującej sprawy społeczne niż w rygorystycznym prawie państwowym, skrupulatnie wyliczał też astronomiczne dochody dworu patriarchy, konstatując brak wszelkiego nadzoru nad monasterami.

Zaangażowanie duchowieństwa w działalność związaną z konkretnymi partiami politycznymi, wzmożone już po oficjalnym osiągnięciu przez prawosławie statusu wiary państwowej (1869) i uzyskaniu autokefaliczności przez Serbską Cerkiew Prawosławną (SCP) (Srpska pravoslavna crkva) w 1879 roku, nasiliło się dodatkowo wraz ze wzmocnieniem normy cezaropapizmu przez połączenie ministerstw oświaty i wyznań oraz wprowadzenie świeckich urzędników do struktur administracji cerkiewnej (1881–1882). Łatwość, z jaką dokonywały się te ingerencje, wynikała w znacznym stopniu z tradycji zajmowania się przez Cerkiew działalnością polityczną, uważaną za naturalne jej powołanie w ramach długotrwałego procesu *ujedinjenja srpstva*. Był to kolejny etap osiągania zbiorowego konsensusu co do uznania jej za jedyny instytucjonalny „czynnik integrujący" narodu, czemu nie przeszkadzały późniejsze – często traktowane tylko formalnie – ustawy rozdzielające kompetencje państwa i Cerkwi (→ naród). Przyjęcie owych założeń umożliwiło liczne ideowe nawroty do średniowiecznych wizji stanowego ustroju społecznego, a konserwatywnej jej części wielokrotne sojusze z instrumentalnie (z wzajemnością) traktowanymi „elitami narodowymi" – niezależnie od ich przekonań światopoglądowych. Niechęć do takiej zdogmatyzowanej nadrzędnej więzi unieruchamiającej oddolną aktywność społeczeństwa wielokrotnie wyrażał na początku XX wieku m.in. Jovan Skerlić (1877–1914). Po pierwszej wojnie światowej wsparcie czynnika kościelnego okazało się konieczne, by powołać do życia pierwsze państwo jugosłowiańskie, a z uzyskanych tą drogą

rozległych profitów strona cerkiewna musiała rozliczyć się przez zgodę na zewnętrzny wybór patriarchy czy poszanowanie świeckiego kodeksu prawnego, co utrzymywało wcześniejszą praktykę „cezaropapistyczną". Jednym z przejawów publicznego oporu SCP wobec strategii władz było manifestacyjne zablokowanie podpisania konkordatu z Rzymem (1937–1938), co poskutkowało z jednej strony unieważnieniem tej umowy, a z drugiej anatemami nałożonymi na polityków. W trójnarodowym królestwie Słowian południowych (zwłaszcza przed 1935 rokiem) za w pełni naturalną i legitymizującą aktualną władzę uważano przy tym symboliczną i fizyczną obecność „funkcjonariuszy religijnych" w strukturach organizacji młodzieżowych, sportowych czy obronnych o profilu narodowym – w tym w ruchu czetnickim. Wyrazem pewnego braku koniunkturalizmu Cerkwi stało się zainspirowanie antyhitlerowskiego przewrotu marcowego (1941), jednak po aresztowaniu patriarchy Gavrila przez Niemców została ona wystawiona na próbę wykorzystania przez marionetkowy rząd gen. Milana Nedicia, usiłujący przeforsować wizję organizacji religijnej uległej wobec jego antykomunistycznej i antyżydowskiej misji (na wzór Cerkwi rosyjskiej „białej emigracji" istniejącej w Sremskich Karlovcach). Nazistowski typ klerykalizacji przeprowadzanej przez kolaboracyjne władze (→ serbski faszyzm) opierał się na zideologizowanej i przeszczepionej do szkolnictwa oraz propagandy doktrynie świętosawskiej („Bóg w niebie, król [wódz] na ziemi, gospodarz w domu") (→ *svetosavlje*), co korespondowało z ukształtowanymi w latach międzywojennych poglądami ruchu „Zbor" Dimitrije Ljoticia (1891–1945), będącej wówczas w istocie główną „klerykalną" siłą polityczną Serbii, przywołującą jako swój element programowy zasadę diarchii. Ich praktyczna realizacja poskutkowała m.in. usunięciem z programów szkolnych postaci Obradovicia i całego racjonalistycznego nurtu w myśli narodowej, ożywieniem idei monarchistycznej wiązanej ze średniowieczną sferą znaczeń i wzmacnianiem heroicznego mitu kosowskiego. Nadzieję ministrów Nedicia – „ojca narodu" wymienianego w niektórych wariantach liturgii – na urzeczywistnienie „świętosawskiej Serbii" rękami hitlerowców wspomagało propagandowe wykorzystywanie autorytetu Świętej Góry Athos jako rzekomo sprzyjającej germańskim bojownikom „prawdziwego chrześcijaństwa". Mimo szerokiej akcji ideologicznej ukazującej na przykład oczom prawosławnych paralele pomiędzy heretyckimi bogomiłami i titowskimi partyzantami oficjalna Cerkiew z metropolitą Josifem („wrogiem klerykalizmu i doktrynerstwa" – jak sam siebie potem określał) na czele nie dała się ostatecznie wciągnąć w patronat nad „rządem ocalenia narodowego", dziękując wkrótce w 1945 roku jego ustami wszystkim siłom sojuszniczym za wyzwolenie spod „mrocznych sił świata" (choć jednoznacznie popierała jednak wojska czetnickie).

Po nadzwyczajnych stratach wojennych – unicestwieniu znacznej części hierarchii oraz kleru – i akcji upaństwowienia majątków Cerkiew nie dysponowała dostatecznym zapleczem intelektualnym i materialnym, by przeciwstawić się rewolucji w systemie prawno-ustrojowym, a później akcji ateizacyjnej w socjalistycznej Jugosławii (→ sekularyzacja). Chociaż partia

komunistyczna w obawie przed naruszeniem równowagi wyznaniowej powiązanej z kwestiami etnicznymi unikała regulowania spraw religijnych dekretami, to w praktyce sprawowała przez organy wykonawcze nadzór nad aktywnością Cerkwi i sprzyjała działalności rozłamowej w jej strukturach. Najwyższa hierarchia mimo radykalnej zmiany ustroju zachowała jednak tradycyjną postawę poszanowania wszelkich decyzji władz świeckich (zwłaszcza w fazie „harmonizacji stosunków" w latach 70.) i pewne przywileje, co nie miało wpływu na stan rzeczy na niższych szczeblach bezwzględnie podporządkowanego środowiska duchowieństwa. Upadek komunizmu nie tylko obnażył dramatyczną sytuację Kościoła funkcjonującego dotąd na marginesie życia społecznego, a co za tym idzie – całkowite jego nieprzygotowanie na niezwykle szybko postępujące zmiany polityczno-społeczne, ale też – zbiegłszy się w czasie z wojną na obszarach eks-Jugosławii – zmusił Cerkiew do zajęcia stanowiska na przykład wobec problemu biologicznego zagrożenia egzystencji narodu. Przypisana Cerkwi jeszcze na początku lat 90. XX wieku przez duchownych potrójna rola „depozytariusza i obrońcy autentycznej tożsamości narodowej", „gwaranta zachowania terytorialnej jedności ziem serbskich" (ziem zamieszkałych przez Serbów) i „fundamentu, na którym budowana będzie przyszłość Serbów" – do dziś nie uległa istotniejszym zmianom. U schyłku lat 80. XX wieku Cerkiew serbska pojawia się na scenie społecznej jako swoista „siła ideologiczna" poszukująca dla siebie miejsca w ówczesnych strukturach polityczno-społecznych. Jako instytucja, która opowiedziała się za polityczną rolą „generatora idei narodowej", w pewnej mierze zamieniła swą uniwersalną misję głoszenia Dobrej Nowiny na pragmatyczne działania, zmierzające do klerykalizacji życia społecznego. W ciągu ostatnich dwudziestu lat Cerkiew funkcjonuje w społeczeństwie jako instytucja nad wyraz mocno zaangażowana w sprawy polityczno-społeczne – i to instytucja, która odegrała raczej niechlubną rolę w procesie rozpadu państwa. Na taką rolę SCP poniekąd przystała sama, choć bywało też, że ulegała naciskom sił, które manipulowały nią w celu realizacji swego nacjonalistycznego projektu. Jeden ze znanych serbskich ideologów-nacjonalistów przypomniał w 1995 roku, że: „Od kiedy – dzięki dalekowzroczności św. Sawy – powstała Cerkiew serbska, była bardziej nosicielem i obrońcą serbskości, tj. serbskiej świadomości narodowej, niż instytucją religijną" (M. Protić, *Uspon i pad srpske ideje*, 1995). Przesunięcie akcentów w sposobie pojmowania Kościoła jako instytucji nie było w latach 90. przypadkowe. Znaczna część hierarchów cerkiewnych koncentrowała się wówczas w swych działaniach niemal wyłącznie na wąsko, wręcz etnofiletycznie postrzeganym „problemie narodowym".

Już bezpośrednio po śmierci Tity rozpoczęły się coraz mocniejsze naciski wyższych przedstawicieli duchowieństwa na decyzje państwowe i upowszechnił zwyczaj sporządzania petycji – jak apel grupy teologów o „ochronę" kosowskich Serbów czy żądania biskupów interwencji zagranicznej na Kosowie, częstsze wystąpienia w środkach masowego przekazu i wreszcie poparcie udzielone dochodzącemu do władzy Slobodanowi Miloševiciowi oraz jego

decyzjom o ograniczeniu uprawnień zamieszkałych przez mniejszości narodowe okręgów autonomicznych. Równolegle SCP odnowiła kontakty z emigracją czetnicką i coraz ostrzej występowała przeciw ruchowi ekumenicznemu. Sprzyjając czynnie realnym przygotowaniom do nadchodzących wojen (i antycypując postawę „obronnego militaryzmu"), radykalne jej skrzydło otwarcie zaakceptowało podział Jugosławii, licząc się z konsekwencją przesiedleń milionowych populacji i potencjalną zmianą granic. Po objęciu tronu patriarszego przez biskupa Pavle nastąpiło jej jawne zaangażowanie w polityczne i militarne wydarzenia w Bośni (na co miał on ograniczony wpływ), gdzie współuczestniczyła w podejmowaniu kluczowych decyzji (włącznie z porozumieniem w Dayton) – co potwierdzał m.in. Radovan Karadžić – i spowodowała szybkie wprowadzenie tam religii do szkół. W latach 1991–1995 na „terytoriach pod serbską kontrolą" obowiązywała zasada, iż bez „błogosławieństwa duchowej matki" nie można dokonywać żadnych rozstrzygnięć dotyczących narodu jako całości (komunikat zgromadzenia biskupów SCP – Arhijerejski sabor, 1992). Wielokrotnie zajmowała nawet stanowisko bardziej nieprzejednane niż świeccy politycy i trzeźwo kalkulujący wojskowi. Niektórzy bośniaccy popi mieli jakoby przejmować wzory aktywności pozaduszpasterskiej od określonych chorwackich księży katolickich.

Sytuacja manipulowania Cerkwią przez polityków, opisana m.in. przez Radmilę Radić (*Crkva i srpsko pitanje*, w: *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, ur. N. Popov, 1996), a także przez Miroslava Tomanicia (*Srpska Crkva u ratu i ratovi u njoj*, 2001), nade wszystko jednak manipulacyjne zabiegi znaczącej części samych zwierzchników cerkiewnych nie pozostawiają wątpliwości, że od początku lat 90. Cerkiew przebyła przyspieszony i dość bolesny „kurs" w zakresie samouświadomienia sobie roli, jaką mogłaby odgrywać w społeczeństwie serbskim. Początkowa zbieżność poglądów (ze Slobodanem Miloševiciem), odnosząca się w pierwszym rzędzie do realizacji „projektu Wielkiej Serbii", przetrwała do momentu zdania sobie sprawy przez hierarchów ze swej podrzędnej pozycji w stosunku do wykorzystujących Cerkiew polityków ówczesnego reżimu (po raz pierwszy zażąda, by Milošević ustąpił ze stanowiska dopiero w 1992 roku). Za cezurę ostatecznego rozpadu dotychczasowego sojuszu uznać można podpisanie w 1995 roku porozumienia w Dayton, które Kościół uzna za swego rodzaju „zdradę interesów narodowych". Paradoksalnie więc serbska Cerkiew, jako jedyny „prawdziwy obrońca" tych interesów, popadnie wówczas w konflikt z Miloševiciem. Posługując się terminologią, której niegdyś Adam Michnik użył w odniesieniu do Kościoła katolickiego w Polsce, można by powiedzieć, iż postawiona zostanie w tych latach przed wyborem pomiędzy (wpisaną w tradycję diarchii, lecz nieobowiązującą w czasach titoizmu) postawą „konstantyńską" (oznaczającą możliwość narzucania swojego autorytetu moralnego i religijnego władzy politycznej zgodnie z cichą umową: Kościół sakralnie usprawiedliwia osobową władzę, w zamian za co ta przyznaje Kościołowi prawo do rozporządzania sobą jako „świeckim ramieniem" dla ustanowienia „królewskiego panowania

Chrystusa") a postawą „juliańską" (przez porównanie z sytuacją z czasów cesarza Juliana Apostaty w IV wieku, w której od strony społecznej Kościół jawi się jako jedyna ucieczka w obliczu władzy politycznej – nie dlatego, że ta ostatnia jest zła w porządku naturalnym, lecz z powodu przywłaszczania sobie bezpośredniej kurateli nadprzyrodzonej) (A. Michnik, *Kościół, lewica, dialog*, 1977). Będzie tym samym zawieszona pomiędzy sakralnym usprawiedliwieniem (ateistycznej!) władzy, w zamian za umocnienie pozycji Kościoła i stworzenie warunków dla „odnowy religijnej", a odrzuceniem tej samej władzy i wycofaniem się na pozycje instytucji spełniającej wyłącznie funkcje „Autorytetu Nauczycielskiego". Takiego też wyboru będzie musiała dokonać, mimo iż za schemat wzorcowy (niezależnie od zmieniających się okoliczności politycznych w okresie późniejszym) uznawać będzie wciąż model związku „tronu i ołtarza", oparty na tradycji symfonii państwa i Cerkwi. Odcinając się od władzy politycznej, jednocześnie utrwalać będzie poglądy najbardziej radykalne, prowadzące do samoizolacji, a stanowiące próbę „teologiczno-politycznego" wyjaśnienia „klęski" (czterech w ciągu dziesięciu lat przegranych przez Serbię wojen) (→ historia) i kształtujące specyficzną „teologię wojny" (*Jagnje Božije i zvijer iz bezdana – filosofija rata*, ur. bp Amfilohije, 1996; por. także *Vojska i vera*, ur. B. Grozdić, 2001). Poza tym w przejściowym okresie transformacji dopuści do strategicznej koalicji „byłych komunistów i przyszłych biskupów", torując drogę wewnętrznej symbiozie nowej elity władzy.

W opisany sposób „problem narodowy" nadal niemal całkowicie odsuwał w cień wszystkie inne kwestie, z którymi zmaga się współczesna myśl chrześcijańska czasów ponowoczesnych. To znaczące obciążenie nakłada się na kwestię trafnie dostrzeżoną przez Mirko Đorđevicia (*Iskušenja klerikalizacije*, 2009) za Gieorgijem Fiedotowem – możliwości pogodzenia prawosławia z demokracją, co może ulec rozwiązaniu tylko przez stanowcze oddzielenie Cerkwi od państwa z wykorzystaniem wzorów zachodnich i bez konieczności zmiany jej podstawy dogmatycznej. Definiując zaś etymologicznie samo kluczowe pojęcie, sięga Đorđević aż do pracy Juliena Bendy *La Trahison des clercs* (1927), dostrzegając w niej analogiczny do sytuacji własnego środowiska opis stosunków we Francji podczas narastania tam tendencji kleronacjonalizmu. Cerkwi z kolei zarzuca nieumiejętność właściwego wykorzystania demokratycznych wolności (np. niedostatek wyrazistej doktryny „prospołecznej"), a państwu – brak zdecydowanej obecności w sferach związanych z prawnym ich egzekwowaniem. Problem politycznego zaangażowania SCP wyraźnie ujawnia przy tym różnice poglądów wśród samych hierarchów i wyraźnie zaznaczoną linię podziału pomiędzy słabszym skrzydłem umiarkowanym i bardziej wpływowymi „zelotami" czy „justinovcami" na czele z biskupami Artemijem, Atanasijem i Amfilohijem (ten ostatni po 200 latach otwarcie negował laicyzujące poglądy Obradovicia, domagając się usunięcia go z kanonu serbskiej kultury) (→ kultura). We wszystkich, często publicystycznych opiniach przez nich wyrażanych odnaleźć można te same mechanizmy manipulacji ideologicznej (zwłaszcza bezpośrednie przenoszenie pojęć teologicznych do

sfery praktyki społecznej), choć ich ocena pod kątem zgodności z oficjalnym stanowiskiem Synodu lub Soboru SCP jest trudna.

Od lat 90. niezmiennie ważną rolę w obiegu idei odgrywa „szkolna teologia" spod znaku uznanych za największe autorytety – biskupa i świętego Nikolaja Velimirovicia (1881–1956) oraz również kanonizowanego o. Justina Popovicia (1894–1979). Sympatycy bliskiej Cerkwi „nowej serbskiej prawicy", w tym także radykalny nurt „świętosawców", jeszcze na przełomie 1999 i 2000 roku głosić będą konieczność powrotu do średniowiecznej tradycji „cerkiewno-narodowych soborów" – jedynej właściwej według nich (i to na długo przed początkami parlamentaryzmu) instytucji powołanej do rozwiązywania problemów politycznych. Poglądy licznej grupy radykałów z tego okresu, zaangażowanych w klerykalizację życia publicznego i mówiących o „państwie kościelnym" i „metapolitycznej" Cerkwi, powtarzane będą także dziś. Obserwowana właśnie w roku 1999 wyjątkowa radykalizacja poglądów tej części nacjonalistycznie zorientowanych intelektualistów była w dużej mierze odzwierciedleniem przeczuwanej już ostatecznej klęski forsowanej w ciągu dziesięciu lat polityki i nastrojów związanych z bombardowaniem Serbii przez wojska NATO. Pewną zapowiedź zmian w dotychczasowym sposobie myślenia na temat wzajemnych relacji Cerkiew–państwo znajdujemy w studium Radovana Bigovicia (1956–2012) *Crkva i društvo* (2000), jednak znany teolog bywa niekonsekwentny – gloryfikuje zasadę diarchii, ale już nie wspomina o niebezpieczeństwach z niej wynikających (podobnie w przypadku autokefalii), a w pewnej mierze sprzyjających postawie ekskluzywistycznej, tendencjom nacjonalistycznym czy etnofiletyzmowi. Obok zgodnego z oficjalnym stanowiskiem Cerkwi poglądu na temat apolitycznej misji Kościoła, przytacza tu również istotne informacje na temat „poglądów politycznych" najważniejszych hierarchów, choć jednocześnie przypomina, że Synod SCP już w 1990 roku poparł demokratyzację społeczeństwa, polityczny i partyjny pluralizm oraz zaznaczył, że duchowni nie mogą „profesjonalnie" zajmować się polityką.

Decydujący głos miał patriarcha Pavle, który przypomniał w 2002 roku, iż zasada symfonii jest najlepszym z możliwych układów sił, co się zdarzyło już po „rewolucji październikowej" 2000 roku, otwierającej wiele pytań dotyczących przyszłego kształtu państwa. Poglądy SCP w tym okresie zdominowała triada „desekularyzacja – antykomunizm – antyeuropejskość", a z urzędów patriarchatu popłynęły postulaty wprowadzenia religii do systemu oświaty (uchwalonego ustawowo w 2006 roku – początkowo pod nazwą „wychowania narodowego"), powołania kapelanów wojskowych (pierwszy zbiorowy chrzest żołnierzy – 2004), a nawet powrotu do idei religii państwowej (2000, powtórzony przez eparchię Žiču w 2004) czy wyłączenia Cerkwi spod kontroli finansowej i wreszcie przywrócenia wydziałów teologicznych uniwersytetom. Tak zwane *Đurđevdansko pismo Haralampiju* (2003), uchwalone jako deklaracja poglądów młodzieży prawosławnej, ponownie odżegnuje się od „ziarna zła" Obradovicia i rozprawia ze współczesnymi poglądami proeuropejskimi (→ Europa – Serbia). Rok później pojawia się – ostatecznie wycofany – projekt

ustawy o wolności wyznania przewidujący immunitet duchownych wobec prawa państwowego. W nurcie tzw. odnowy duchowej mieszczą się również znane z przeszłości pomysły połączenia ministerstw kultury, oświaty i wyznań czy uczynienia z SCP oficjalnego arbitra we wszystkich zagadnieniach wagi państwowej (włącznie z kształtem oficjalnej symboliki republiki), próby usunięcia teorii ewolucji ze szkolnych programów i finansowania budowy świątyń ze środków publicznych – czy w ogóle akcent na ekonomizację na równi z polityzacją działań serbskiego Kościoła.

Warto zwrócić uwagę na poglądy ówczesnego biskupa Budy Danila – najbardziej zagorzałego zwolennika prawosławnej monarchii i biskupa Šabca i Valjeva Lavrentija, który w duchu symfonii dowodził organicznego (ciało i dusza) związku państwa z jego Kościołem, wymagającego regulacji prawnych. Tendencje monarchistyczne w łonie Cerkwi serbskiej są zagadnieniem bardziej złożonym, jednak poza ideami skrajnymi i dość mglistymi, do których można zaliczyć koncepcję „teodemokracji" bpa Amfilohije – jako związane z fundamentalną zasadą diarchii – dominują w tej instytucji także dziś. W opracowaniach wydanych przez Stowarzyszenie na rzecz Przywrócenia Monarchii (Udruženje za povratak monarhije) znaleźć można inne jeszcze argumenty wskazujące w pierwszym rzędzie na „grzech odstępstwa od uświęconej przez Boga (i wskazanej w Biblii) zasady symfonii" czy ponownie motyw monarchii jako mistycznego ciała nacji prowadzącego do Królestwa Niebieskiego (Z. Peno, *O monarhiji*, 2001). Do dziś także komentowany jest list patriarchy Pavle do księcia Aleksandra, w którym w imieniu SCP pośrednio zaproponował on Jego Wysokości koronę z pominięciem narodowego referendum (2003) – niepomny wielu złych w przeszłości doświadczeń Cerkwi z własnymi monarchami. Jako „martwy paradygmat bizantyjski" ta opcja teopolityczna krytykowana jest przez środowiska liberalne.

Punktem zwrotnym w odzyskiwaniu funkcji politycznej przez instytucje kościelne był właśnie naznaczony „izolacjonistycznym kleronacjonalizmem" (co stwierdzały gwałtownie przez SCP krytykowane międzynarodowe organizacje) okres 2000–2003. Wkrótce pojawił się spektakularny *Predlog Načertanija nacionalnog programa Omladine srpske za 21. vek* (2004), w którym przyszłość państwa widzi się w kontekście takich fundamentów, jak świętosawie, przymierze kosowskie, monarchia, zgromadzenia ludowo-cerkiewne i wspólnoty parafialne (→ tradycja) – czemu towarzyszą równoległe deklaracje zerwania z „sekularyzmem i spiskiem globalizmu" czy podporządkowania instytucji świeckich prawosławnemu Kościołowi (*Preobraženska deklaracija*, 2004). Opinie takie wpisują się w odziedziczony po myśli organiczno-organicystycznej model narodowego kolektywizmu (*sabornost*) o profilu teokratyczno-biologicznym, w którym miejsce dominujące zajmuje hierarchiczny porządek wartości duchowych i zobowiązań materialnych. Autorytarna postawa zwolenników takich rozwiązań w kwestiach demokratycznego indywidualizmu, praw kobiet, stosunku do różnych mniejszości, społeczeństwa obywatelskiego czy innych wyznań wielokrotnie skutkowała oporem wobec tolerancyjnych

projektów regulacji życia społecznego (np. zablokowanie przez SCP *Ustawy o zakazie dyskryminacji* – w tym seksualnej, 2009, wymuszanie na siłach porządkowych tłumienia manifestacji „inności" itp.) i porównywana była do podobnych standardów rosyjskich – choć tam istniała znacznie silniejsza tradycja antyklerykalizmu. Wielu kolejnym serbskim rządom po 1991 roku Cerkiew o takiej orientacji potrzebna była nie tylko do legitymizacji własnego panowania, ale pełnienia funkcji narzędzia kontroli społecznej („dyktatu moralności"), organizowania pamięci zbiorowej i budowania nowych tożsamości na wszystkich poziomach życia zbiorowości. Publicznemu rytualizmowi (religijnej oprawie wszelkich uroczystości i błahych nawet wydarzeń), korelowaniu kalendarza politycznego z religijnym, wprowadzaniu święta *slavy* do życia urzędów czy infiltracji armii (w tym nawet mierzeniu w niej „stanu religijności" równolegle do oceny zdolności bojowej) wciąż nie towarzyszy wysoka świadomość zasad wiary wśród wiernych. Zdaniem wielu socjologów i religioznawców – np. Milana Vukomanovicia – w okresie postkomunistycznym Cerkiew zajęła opróżnione miejsce dawnych partyjnych instytucji ideologicznych, próbując zrewaloryzować ich materialistyczną filozofię – choć nie dostrzegała różnicy między ideologią marksistowską a wynikającym z założeń oświecenia europejskim sekularyzmem. Dodatkowo ma charakter „totemiczny" (termin Vesny Pešić), przenosząc ideały wspólnoty rodowej na poziom państwa. Charakterystyczne jest dla niej też to, że w przeciwieństwie do zradykalizowanych wypowiedzi wielu swoich przedstawicieli oficjalnie w dokumentach formułuje zwykle stonowane stanowisko oraz fakt słabej pozycji powołujących się na nią umiarkowanych partii chrześcijańskich, przy jednoczesnym dynamicznym rozwoju organizacji paracerkiewnych („Obraz", „Dveri") o skrajnie nietolerancyjnych programach, dążących do pogłębienia „konserwatywnej rewolucji" zapoczątkowanej w kręgach kościelnych. Z drugiej strony dla władz ważna jest dziś obecność Cerkwi tam, gdzie jurysdykcja państwa nie sięga – wśród Serbów poza granicami kraju.

Chociaż wciąż nie brakuje kontrowersyjnych publikacji „justinowców" i głosów podobnych frakcji, pojawiają się też bardziej krytyczne wobec niedawnej przeszłości wypowiedzi – zarówno wśród hierarchów cerkiewnych, jak i wśród prawosławnych publicystów, a także istotne inicjatywy społeczne, których przykładem mogą być spotkania dotyczące roli Cerkwi jako instytucji i zaangażowania duchownych w politykę (o znaczących tytułach *Cerkiew, państwo, państwo obywatelskie* czy *Państwo, polityka i religia*). Zobiektywizowanej refleksji sprzyjały w ciągu ostatniego dwudziestolecia krytyczne uwagi pod adresem Cerkwi, wyrażane na łamach czasopisma „Republika" i w książkach przez religioznawcę Mirko Đorđevicia, prace Radmili Radić, a także socjologów religii Mirko Blagojevicia, Dragoljuba Đorđevicia czy Zoricy Kuburić. Głosem biskupa Atanasije Cerkiew po raz pierwszy przyznała także, że istnieje zjawisko „prawosławnego fundamentalizmu" i „paracerkiewne formacje nieposłuszne patriarsze". Pojawiły się również na początku XXI wieku antyklerykalno-ateistyczne czasopisma o małym zasięgu „Bezbožnik" czy „Haereticus",

świadcząc o obecności w Serbii także zdeklarowanej myśli areligijnej (→ racjonalizm). Podejmowane są akcje organizacji pozarządowych (np. pod hasłem „Stop klerikalizaciji Srbije") i wydawane okolicznościowe opracowania zbiorowe (*Kritika klerikalizacije Srbije*, 2007). Pojawiają się także opinie, iż w świetle socjopolitycznym klerykalizacja nie ma miejsca, gdyż nie zostały spełnione jej konieczne warunki, takie jak brak silnej partii procerkiewnej, istnienie realnie wierzącej większości populacji czy prawosławnych szkół wyznaniowych (Slobodan Marković).

Obecność pojęcia klerykalizacji w serbskiej przestrzeni narodowej jest zjawiskiem stosunkowo świeżym, wyrastającym najpierw z oświeceniowej krytyki autorytaryzmu zarządzania Cerkwią i feudalnych anachronizmów w środowisku duchowieństwa, później łącząc się jeszcze mocniej z przywołaną w warunkach niepodległości państwowej średniowieczną zasadą symfonii, a następnie obecnym już jako jej negatywna konsekwencja w życiu publicznym silnie początkowo zateizowanej Serbii pojugosłowiańskiej. Znamienna jest jej najnowsza realizacja wyłącznie w formie „klerykalizacji poziomej" (termin Mirko Đorđevicia) – sprowadzającej się do zagwarantowanego prawnie szerokiego wpływu na dostępne obszary życia społecznego, włącznie z jego najwyższymi poziomami, przy braku „pionowej" – zakładającej bezpośrednie teokratyczne (i personalne) sprawowanie rządów, której tradycja nigdy w tym kraju nie istniała.

Antić M., *Klerikalizacija Srbije*, „Republika" 2004, br. 340–341, za: http://www.republika.co.rs/340-341/19.html; Đorđević M., *Iskušenja klerikalizacije*, „Republika" 2005, br. 352–353, za: http://www.republika.co.rs/352-353/20.html; Đorđević M., *Klerikalizam i antiklerikalizam u Srbiji*, „Republika" 2009, br. 444–445, za: http://www.republika.co.rs/444-445/20.html; Radić R., *Crkva i srpsko pitanje*, w: *Srpska strana rata: Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, ur. N. Popov, Beograd 1996; Tomanić M., *Srpska Crkva u ratu i ratovi u njoj*, Beograd 2001.

Dorota Gil

KLERYKALIZACJA
(Słowenia)

Pojęcie „klerykalizacja", oznaczające proces stopniowego zwiększania wpływu instytucji Kościoła katolickiego na wszystkie dziedziny życia społecznego, jest we współczesnym języku słoweńskim słabo zakorzenione. Słownik nowszej leksyki (Slovar novejšega besedja, ur. A. Bizjak, M. Snoj, 2012) wskazuje na jego związek z angielskim wyrazem clericalisation, a inne słowniki wchodzące w skład internetowej bazy leksykograficznej Fran.si wyrazu w ogóle nie

odnotowały. Chociaż samo pojęcie jest w warstwie pojęciowej słabo obecne, odpowiadający mu realny proces społeczny intensywnie zmieniał społeczeństwo słoweńskie przez ponad 70 lat. Dłuższą, sięgającą drugiej połowy XIX wieku tradycję ma w języku słoweńskim wyraz „klerykalizm", najczęściej spotykany w znaczeniu zdefiniowanym w akademickim słowniku języka słoweńskiego *Slovar slovenskega knjižnega jezika* jako „pogląd, który opowiada się za kościelnym przewodnictwem w życiu publicznym". Charakterystycznym składnikiem pojęcia jest jego polemiczny, a nawet wojowniczy charakter wynikający z faktu, że zrodziło się ono jako reakcja na zmiany modernizacyjne w Austrii w okresie odnowy konstytucyjnej. W XIX wieku najczęściej oznaczał po prostu pogląd przeciwny przekonaniu, że polityka i wiara się wykluczają, dlatego każde stanowisko Kościoła katolickiego wypracowane w stosunku do pytań, które nie są bezpośrednio związane z wiarą, jest nie na miejscu. Oba wspomniane słowniki współczesnego języka słoweńskiego podają wyłącznie negatywne przykłady użycia wyrazu hasłowego, Slovar novejšega besedja łączy go nawet z nacjonalizmem i walczącym katolicyzmem. We współczesnych tekstach kultury pojęcie „klerykalizm" najczęściej występuje w związku z pojawieniem się upolitycznionego katolicyzmu w latach 80. XIX wieku lub w odniesieniu do postawy Kościoła katolickiego podczas drugiej wojny światowej. Często jest spotykane również znaczenie podobne temu ze słownika Maksa Pleteršnika (1894/1895), który przymiotnik „klerykalny" określa jako „reprezentujący interesy kleru".

Najdłuższą tradycję ma w kulturze, chociaż nie w języku – klerykalizacja rozumiana jako dążenie do ustanowienia społecznych i ekonomicznych przywilejów duchowieństwa. Frontalny atak na duchowieństwo katolickie w drugiej połowie XVI wieku przeprowadzili autorzy protestanccy (→ reformacja), którzy zaproponowali również bogaty antyklerykalny słownik używany następnie w sporach ideologicznych toczonych w XIX i XX wieku. Z czasem teologicznie i reformacyjnie motywowana akcja działaczy protestanckich przerodziła się w bardziej lub mniej wulgarną krytykę wad osobowościowych duchowieństwa i jego przywilejów, która jednak długo pozostawała ściśle oddzielona od praktyk religijnych. Od okresu kontrreformacji (przez stronę prawicową nazywanej odnową katolicką) obserwujemy tendencję stopniowego zwiększania pozycji Kościoła katolickiego, która otrzymuje miano klerykalizmu dopiero w okresie przyspieszonej modernizacji w końcu XIX wieku. Do tego czasu silna pozycja kleru opierała się na solidnych filarach. Doświadczenie protestantyzmu, który zdobył najwięcej zwolenników w miastach i wśród warstwy szlacheckiej, zbliżyło Kościół katolicki do prostego ludu, któremu barwna i uczuciowa pobożność katolicka była o wiele bliższa niż surowa, wzywająca do odpowiedzialności osobistej teologia protestancka. Pobożność ludowa mogła się więc opierać na przekonaniu o naturalnej więzi między ludem a religią katolicką bez wchodzenia w zawiłe kwestie teologiczne. Tak umocniony Kościół w drugiej połowie XIX wieku bez trudu połączył katolicki uniwersalizm z ideą narodową w spójną narrację pozostawiającą bardzo wąski margines dla

innych przekonań. Znaczący wpływ na życie społeczne instytucjonalny katolicyzm utrzymał nawet w okresie kryzysu gospodarczego w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku, kiedy z kolei odgrywał rolę obrońcy interesów ekonomicznych i politycznych wspólnoty.

Stosunkowo krótki, ale bardzo burzliwy okres kształtowania się pojęcia „klerykalizm" rozpoczął się w latach 70. XIX wieku i jest ściśle związany z wydarzeniami w całej Austrii. Bezpośrednie zaangażowanie strony katolickiej w życie polityczne, nazwane przez przeciwników właśnie klerykalizmem, wywołały trzy znaczące wydarzenia: publikacja encykliki *Quanta cura* Piusa IX wraz z jej dodatkiem *Syllabus Errorum* (1864), ukazanie się dyplomu październikowego, którym w roku 1860 cesarz Franciszek Józef przywrócił narodom austriackim konstytucję, i rozkwit chrześcijańskiego socjalizmu, na początku w kręgach wiedeńskiego czasopisma „Das Vaterland" (1860–1911). Nowy rząd stworzyli niemieccy liberałowie opowiadający się za silnym, scentralizowanym państwem i oddzieleniem Kościoła od państwa. Zakwestionowali również ważność konkordatu podpisanego zaledwie pięć lat wcześniej. Zmiany polityczne w parlamencie wiedeńskim zbiły z tropu zarówno polityków, jak i dziennikarzy słoweńskich, ponieważ znaczenie pojęć „liberalny" i „konserwatywny" w języku słoweńskim nie było w tym czasie jeszcze wyraźnie określone – nawet politycy wciąż myśleli raczej kategoriami stanowymi i narodowymi. Głównym wrogiem słoweńskiego obozu katolickiego byli, jak w dziele *Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem* (1928) pisze historyk i zwolennik obozu katolicko-narodowego Fran Erjavec (1893–1960), niemieccy liberałowie prowadzący walkę kulturową, których w księstwach słoweńskich bardzo się obawiano. Za sojuszników natomiast uznawano niemieckich feudałów o konserwatywnych i federalistycznych poglądach. Jako odpowiedź na parlamentarną ofensywę partii liberalnej od roku 1870 w całej Austrii powstawały stowarzyszenia katolickie, o których Erjavec z dumą pisze, że „realizowały intensywną propagandę polityczną". W pierwszym austriackim zjeździe katolickim w maju roku 1877 brali udział również przedstawiciele Słowenii. Po tym wydarzeniu także na ziemiach słoweńskich powstały stowarzyszenia katolickie: Katoliška družba za Kranjsko (1869) i Besednica za odraščene moške (1869), następnie przemianowane w Katoliško politično društvo. Celem tej ostatniej, już politycznej organizacji było wprowadzenie zasad wiary katolickiej do wszystkich sfer życia publicznego, a jej program opierał się na przekonaniach federalistycznych, konserwatywnych i narodowych. Wyjątkowo ważną rolę w szerzeniu idei klerykalizmu miał rozwój prasy, która w tym okresie już wywierała duży wpływ na dominującą narrację ideową. Na początku ukazywały się wyłącznie pisma zorientowane prawicowo: „Zgodnja Danica" (1848–1905), „Kmetijske in rokodelske novice" (1843–1902), w Styrii również „Drobtinice" (1846–1901), nieco później „Slovenec" (1873–1945) i czasopismo „Učiteljski tovariš" (1861–1941, do roku 1900 stanowe). Niepodpisany autor artykułu opublikowanego w piśmie „Slovenec" (*V pojasnilo strankarskih imen*, 1879) jeszcze

pod koniec lat 70. XIX wieku czuł się w obowiązku ostrzec czytelników przed błędnym używaniem słowa „klerykał" przez stronę liberalną. Słowem tym, czytamy w artykule, niesłusznie określa się ludzi, którzy bronią przywilejów duchowieństwa. Pojęcie klerykalizm rzeczywiście wywodzi się z łacińskiego słowa *clerus* oznaczającego osobę duchowną, ale oznacza „obronę wiary i wierność nauce Chrystusowej", a wiary powinni bronić wszyscy, nie tylko osoby duchowne. „Klerykalny" na początku oznaczało więc „antyliberalny". Tak klerykalizm rozumie również Josip Vošnjak (1834–1911), który, jak podaje *Enciklopedija Slovenije* (ur. D. Voglar, A. Dermastja, 1987), pierwszy użył tego wyrazu. Wzmianka o działaczach związanych z wolnomularstwem i skrajną lewicą, których w tym okresie w prowincjach słoweńskich prawie nie było, świadczy, że pojęcie to w języku słoweńskim dopiero zaczynało się zakorzeniać. Pierwsze liberalne czasopismo „Slovenski narod" założyli styryjscy studenci w roku 1868, ale jego współpracownicy podkreślali swoje przywiązanie do wiary katolickiej i uznawali zasługi Kościoła katolickiego dla sprawy narodowej.

W ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku, kiedy walka kulturowa (→ sekularyzacja) również w Słowenii problematyzowała nieharmonijny stosunek między Kościołem a modernizującym się światem, wydawało się, że jedyną możliwą drogą jest łączenie się w silne i światopoglądowo ujednolicone obozy. Okres ten różni autorzy – w zależności od przekonań – nazywają okresem politycznego katolicyzmu, nowym klerykalizmem (w odróżnieniu od przednowoczesnego, „nieuświadomionego" klerykalizmu) lub ruchem katolickim. Termin „ruch katolicki" zazwyczaj odnosi się do strategii opracowanych przez Stolicę Apostolską, za pomocą których Kościół katolicki starał się dostosować swoją naukę do zmian zachodzących w modernizujących się społeczeństwach. W realiach słoweńskich obejmuje dwa od początku przeciwstawne nurty: neotomizm i ruch społeczno-chrześcijański (*krščansko-socialno gibanje*), chrześcijańską naukę społeczną. Zwrot „polityczny katolicyzm" z kolei zawiera podobne treści, ale wyprowadza je z liberalnego założenia o konieczności oddzielenia Kościoła od państwa. Przełom nastąpił około 1884 roku, kiedy Janeza Zlatousta Pogačara (1811–1884) na stanowisku biskupa Lublany zastąpił Jakob Missia (1884–1898). Biskup Pogačar był przeciwny angażowaniu się duchowieństwa w sprawy polityczne, przypisuje mu się nawet stwierdzenie, że utrata władzy świeckiej stanowi warunek niezbędny do uratowania Kościoła katolickiego w czasach nowoczesnych, podczas gdy biskup Missia i jego następca Anton Bonaventura Jeglič (1899–1930) użyli wszelkich sił, by wprowadzić w życie zalecenia papieskie i naprawiać błędy wyliczone w dokumencie *Syllabus Errorum*, w tym błąd numer 17: „Kościół winien być oddzielony od Państwa, a Państwo od Kościoła", o którym sam papież mówił, że jest tak rozpowszechniony, iż za błąd przestał uchodzić.

Przedstawiciele radykalnie katolickiego nurtu (przez przeciwników konsekwentnie nazywani klerykałami) związani ze środowiskiem czasopisma „Rimski katolik" (1888–1896) kreślili wizję społeczeństwa opartego na

moralności chrześcijańskiej i sprawiedliwości społecznej nieskażonej bakcylem rewolucji francuskiej. Na początku wydawca, redaktor i autor większości artykułów w czasopiśmie Anton Mahnič (1850–1920) starał się termin „klerykał" połączyć z klerem, by uniknąć negatywnych konotacji: „Jakże mógłby Kościół katolicki istnieć bez klerykalizmu, czyli papieży, biskupów i duchownych!" (*Najnovejša socialno-politična revolucija pa cerkev in država*, 1894). W tym samym artykule jednak przyznaje, że słowo „klerykał" stało się obelgą, za co obwiniał francuskich „liberałów i wolnomularzy". Od nich pochodzi również fałszywy podział na klerykałów i prawdziwych katolików, w opinii Mahniča będący niczym innym, jak tylko pułapką na katolików. Liberałowie oderwali klerykalizm od wiary za pomocą twierdzenia, że papież i duchowieństwo zniekształcili prawdziwą naukę Chrystusową. Chociaż autor opisywane zjawiska traktuje jako coś nowego, ze zgrozą stwierdza, że nawet myśl o istnieniu oficjalnego i nieoficjalnego katolicyzmu znalazła już drogę do czasopism słoweńskich. Dekadę później nieznany autor artykułu *Konservativcem* („Slovenec" 1905) musiał przyznać, że pożądane połączenie władzy kościelnej i politycznej, które mogłoby zapewnić obywatelom ziemski i wieczny dobrobyt, jest trudne do osiągnięcia, ponieważ rządy i parlamenty nie szanują zasad prawa chrześcijańskiego i tradycji chrześcijańskiej, a partie antychrześcijańskie zdobywają posłuch u ludu hasłami głoszącymi wolność, suwerenność, równość. Należy rozpocząć pracę u podstaw, konkluduje autor artykułu, ale tak, by przyjąć niektóre założenia nowoczesnego społeczeństwa.

Strona liberalna w swoich wystąpieniach używała bardzo ostrej retoryki. Nawet szanowany pisarz i jeden z przywódców narodowych Ivan Tavčar (1851–1923) opublikował pamflet *Izgubljeni Bog, resnična povest, tiskana z nedovoljenjem Visokočastitega knezoškofijskega ordinarijata* (1900), oparty na najstarszej i najbardziej rozpowszechnionej formie antyklerykalizmu: krytyce niestosownego zachowania osób duchownych. W pamflecie Tavčara duchowni są przedstawieni jako pijacy, oszuści i wielbiciele płci pięknej, którzy nie mają ani czasu, ani ochoty na wykonywanie swoich duchowych obowiązków. Mało wyszukany tekst jest interesujący dlatego, że odsłania jedno z podstawowych źródeł niechęci liberałów do kleru – współzawodnictwo ekonomiczne. Autor przy okazji walki z klerykalizmem próbuje zdyskredytować sklepy wiejskie prowadzone przez działaczy należących do ruchu społeczno-chrześcijańskiego, tak zwane *konsumy*. Również anonimowy autor artykułu *Naš sovražnik* opublikowanego w roku 1896 w czasopiśmie „Učiteljski tovariš" (1861–1841) nie przebierał w słowach. „Największym wrogiem nauczycieli i szkoły jest klerykalizm", stwierdził już w pierwszym zdaniu. Następnie przeprowadził rozróżnienie między klerykałami a dobrymi katolikami, przed którym tak ostrzegał Mahnič. Klerykalizm to kierunek duchowy, informuje autor, mający zwolenników we wszystkich warstwach społecznych, a jego celem jest podporządkowanie życia społecznego władzy duchownych. Autor prezentuje cały wachlarz zarzutów towarzyszących pojęciu „klerykalizm" w XX wieku:

dwulicowość, oportunizm, skostnienie intelektualne, zacofanie. Klerykałów nazywa wrogami wolności i wilkami w owczej skórze, działającymi w myśl „jezuickiej" zasady, że cel uświęca środki.

Kościół katolicki wbrew atakom liberałów i obawom działaczy katolickich pozostawał znaczącą siłą polityczną. Jego nauką kierowała się założona w roku 1892 Katolicka Partia Narodowa (Katoliška narodna stranka), trzy lata później przemianowana na Słoweńską Partię Ludową (Slovenska ljudska stranka). Wstępnie wybitnie konserwatywny program partii na początku XX wieku rozwijał się w kierunku chrześcijańskiej nauki społecznej. Przywódcy partyjni, wśród których znalazł się Janez Evangelist Krek (1865–1917), opracowali dobrze przemyślany program socjalny i umieścili go w ramach federalnego ustroju państwowego. Dwudziesty wiek rozpoczął się silną przewagą obozu katolickiego, ponieważ Słoweńska Partia Ludowa potrafiła wykorzystać zdobycze postępu technicznego, zaakceptować pluralizm partyjny, zradykalizować narrację ojczyźniano-katolicką (tuż przed drugą wojną partia miała 70% poparcia). Według jej członków tysiącletnie dziedzictwo katolickie tak głęboko naznaczyło myślenie i sposób życia Słoweńców, że między katolicyzmem a przynależnością do narodu można postawić znak równości. Katolicki poeta i tłumacz z języka polskiego France Vodnik (1903–1986) dziewięć lat później takie łączenie przekonań klerykalnych z opcją słoweńską i liberalnych z opcją niemiecką nazywał wielkim nieszczęściem narodowym, ponieważ powodowało to wykluczenie najbardziej wybitnych jednostek z debaty o kształt nowoczesności (*Slovenstvo in katoličanstvo*, 1939).

Zjazdy katolickie (pierwszy odbył się w Lublanie w 1892 roku), Kongres Eucharystyczny zorganizowany w roku 1935, Kongres Chrystusa Króla z roku 1939 i bardzo aktywna słoweńska sekcja Akcji Katolickiej (od 1928) były zewnętrznymi przejawami siły politycznego katolicyzmu w latach 30. i 40. XX wieku. Wraz z poparciem wśród ludu coraz wyraźniejsze stawały się również różnice wewnątrz obozu katolickiego. Podstawowa linia podziału jednak pozostawała niezmieniona: uczniowie Janeza Evangelisty Kreka starali się zrozumieć i wykorzystać idee rewolucji francuskiej do swoich celów, podczas gdy działaczom związanym z dziedzictwem Antona Mahniča kojarzyła się ona wyłącznie z ogniem piekielnym. O klerykalizm najczęściej posądzano zwolenników drugiej tradycji, związanych z czasopismem młodzieży akademickiej „Straža v viharju" (1934/35–1940/41). Rok przed inwazją hitlerowskich Niemiec na Jugosławię Ciril Žebot (1914–1989) – jeden z redaktorów pisma, w czasie drugiej wojny przywódca antypartyzanckiego ruchu Straż (*Straža*) i organizator wiejskiej samoobrony (*vaške straže*) – w artykule zatytułowanym *Razkroj krščanske Evrope* („Straža v viharju" 1940) przyczyn barbaryzacji i dechrystianizacji Europy doszukiwał się w zgubnych ideach rewolucji francuskiej, a długoterminowo w procesie indywidualizacji wiary, który doprowadził do indywidualizmu intelektualnego Kartezjusza. Pesymistyczny ton artykułu wynikał z faktu, że autor nie widział możliwości powrotu do

„prawdziwej" chrześcijańskiej wolności, którą człowiek – jako istota skażona grzechem pierworodnym i dlatego ułomna (a nie dobra z natury, jak utrzymywali encyklopedyści) – może osiągnąć tylko, opierając się na innym człowieku i wspólnocie. Próby dostosowywania katolicyzmu do porządku porewolucyjnego wyznającego wolność indywidualnego człowieka są, zdaniem Žebota, niebezpiecznymi iluzjami, dlatego należy: „(…) potępić piekielny duch i szatański charakter rewolucji francuskiej, którego skutków jesteśmy świadkami dzisiaj, kiedy obserwujemy orgie szaleńczego ducha w słowiańskiej Rosji, w obu częściach Polski i na granicach małego fińskiego narodu".

Na drugim biegunie ówczesnej myśli katolickiej pozostawali chrześcijańscy socjaliści, którzy powtarzali, że wbrew powszechnemu przekonaniu, widocznemu choćby w nazwie ruchu Straż, wiara to nie kryjówka dla poszukujących bezpieczeństwa lub usprawiedliwienia w czasie przełomowym. Najgorętsze polemiki w publicystyce okresu wywołał esej Edvarda Kocbeka *Premišljevanja o Španiji* opublikowany w katolickim czasopiśmie „Dom in svet" w kwietniu 1937 roku. Kocbek nie użył w nim pojęcia „klerykalizm", ale zwrotów „duchowe mieszczaństwo" i „mieszczańskie chrześcijaństwo" zawierających pokrewne treści. Duchowym mieszczaństwem nazywa Kocbek sprzeciw wobec kantowskiego rozumienia wolności indywidualnej. Odejście od kantowskiego pojmowania natury i wolności, charakterystyczne dla szkoły Mahniča, przyniosło zgubne skutki: zabiło w ludziach twórcze podejście do rzeczywistości i zrodziło niewolę duchową, prowadzącą z kolei do bezrefleksyjnego przyjmowania każdego rozwiązania, które mogło zapewnić bezpieczeństwo. Właśnie dlatego faszyzm w Hiszpanii może wykorzystać uczucia religijne do swoich celów, a Kościół może się godzić na gwałt, który pociąga za sobą faszyzm.

Po drugiej wojnie światowej Komunistyczna Partia Słowenii (Komunistična partija Slovenije) rozpoczęła proces antyklerykalizacji, czyli wypychania Kościoła poza obszar publiczny, zgrabnie ujęty w formule rozdziału religii od państwa. Program Związku Komunistów Jugosławii (Zveza komunistov Jugoslavije) przyjęty w roku 1958 określał religię jako zjawisko społeczne, które „wywodzi się z materialnego i duchowego wstecznictwa". Partia zlikwidowała lub przejęła instytucje politycznego, społecznego i kulturowego katolicyzmu, a Kościołowi pozostawiła prawo do działalności ściśle religijnej i niektóre wydawnictwa. W przestrzeni publicznej była wdrażana uproszczona marksistowska interpretacja religii, gdzie wiara była traktowana jako forma zniekształconej świadomości, za pomocą której duchowieństwo, przed nadejściem socjalizmu mające władzę nad życiem duchowym ludzi, mogło blokować wprowadzanie wszelkich niewygodnych dla niego zmian, powołując się przy tym na wartości chrześcijańskie. Wartości te, jak podkreślano, stanowią faktycznie wspólne dziedzictwo humanizmu zawłaszczone przez Kościół katolicki. Walka klerykalizmu ze znamionami nowoczesności była według obowiązującej po wojnie narracji z góry przegrana, ponieważ jego cele były sprzeczne z zasadami postępu i konieczności historycznej. Tak jak w międzywojniu, w pierwszych latach powojennych

przeciwnicy klerykalizmu nie przeprowadzali wyraźnej granicy między Kościołem katolickim jako instytucją a wiarą, „katolicki" oznaczało dążący do supremacji politycznej, a więc klerykalny, natomiast działalność władz kościelnych była interpretowana wyłącznie jako walka o władzę i dobra materialne. Nowe było natomiast połączenie klerykalizmu z „siłami reakcji" i „zdrajcami narodu".

Stosunek państwa do Kościoła katolickiego w ciągu następnych lat nie zmieniał się zasadniczo, ale obie strony zaczęły używać łagodniejszego języka. Edvard Kardelj (1900–1979) w dziele *Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanj*a (1977), które w latach 70. i 80. XX wieku ideologom służyło jako pożyteczne źródło cytatów i zbiór wytycznych, utrzymywał, że w sprawach dotyczących kwestii „humanitarnych" nie ma zasadniczej sprzeczności między socjalizmem a religią katolicką. Bardzo wyraźnie jednak oddzielono „prawdziwą" wiarę od klerykalizmu. Klerykalizm jako kozioł ofiarny musiał przejąć całe zło łączone z instytucjami Kościoła katolickiego i jego hierarchami, szacunek należał się tylko czystej, abstrakcyjnej wierze, której wyznawanie odbywało się w próżni społecznej. Takie stanowisko władz komunistycznych po pierwsze złagodziło napięcia między hierarchią kościelną a władzą, po drugie dawało władzy prawo mówić, że szanuje prawa obywatelskie i wolności religijne, po trzecie wreszcie pozwoliło na jednakowe traktowanie wszystkich religii w ramach wielowyznaniowego państwa socjalistycznego. Szacunek i tolerancja w stosunku do prawdziwej (i w sferze publicznej prawie nieobecnej) wiary nie stały w sprzeczności z walką przeciwko wszelkim objawom klerykalizmu (na przykład świętowaniu Bożego Narodzenia lub uczestniczeniu w procesjach). Przymiotnik „klerykalny" otrzymał dodatkowe znaczenia: „nietolerancyjny", to znaczy uznający wyższość katolicyzmu nad innymi religiami w wieloreligijnym społeczeństwie jugosłowiańskim, i „sekciarski", tworzący podziały w społeczeństwie. Wytyczne wypracowane na seminarium Związku Komunistów Słowenii (*Zveza komunistov in religija danes*, 1987) stanowią ostrzeżenie przez szerzeniem się klerykalizmu w szerszym znaczeniu tego słowa, które dąży do: „jak najbardziej całościowego i wszechstronnego łączenia i dzielenia ludzi, przy czym nie jest istotne, czy to się dzieje bezpośrednio pod przewodnictwem kleru czy nie". Klerykalizm oznaczał więc dążenie do ideologicznego podziału społeczeństwa rozpatrywanego jako „z natury" jednolite, przeciwstawiano mu natomiast jugosłowiański ateizm ukazywany jako obiektywny punkt odniesienia dla wszystkich religii i jako postawa życiowa. Będąc poza zasięgiem mitu, miał stwarzać warunki dla pluralizmu religijnego, czyli, używając ówczesnego języka: ateizm działał na rzecz wielości decyzji religijnych i ich konkretyzacji. Religia każdego człowieka była przynajmniej deklaratywnie szanowana, natomiast wszelka publiczna działalność nieateistyczna, to jest wszelka „polityzacja interesów religijnych", piętnowana jako klerykalizm i sekciarstwo.

Powojenna narracja ze względów propagandowych najczęściej odwoływała się do radykalnych odłamów politycznego katolicyzmu z 30. i 40. lat XX

wieku, które w trakcie wojny rzeczywiście rozpoczęły współpracę z okupantem. Pojęcie „klerykał" oznaczało również „zdrajca narodu". Jednak najcelniejsze uderzenie na skrajny klerykalizm nie nadeszło ze strony wojujących ateistów. Zawierały je komentarze poety, dysydenta i chrześcijańskiego socjalisty Edvarda Kocbeka. W roku 1975 z okazji 70. rocznicy urodzin Edvarda Kocbeka w Trieście ukazał się tom jubileuszowy poświęcony temu artyście i zatytułowany *Edvard Kocbek, pričevalec našega časa*. Jego autorzy, pisarze Boris Pahor i Alojz Rebula, działali w Trieście, dlatego nie byli poddani bezpośrednim naciskom politycznym i mogli dołączyć do książki politycznie niepoprawny wywiad z poetą. W ten sposób Kocbek, na którego w tym czasie w kraju trwała nagonka, mógł przynajmniej w zagranicznej publikacji bronić swojej racji. Białą Gwardię (Bela garda), czyli zbrojną organizację chrześcijan walczącą podczas drugiej wojny światowej po stronie okupanta, Kocbek w wywiadzie nazywa „zwyrodniałym i niewybaczalnym przejawem słoweńskiego klerykalizmu", ale dodaje, że słoweńska Biała Gwardia pojawiła się w momencie najwygodniejszym dla komunistów – na scenie ujawnił się przeciwnik, którego komuniści bardzo potrzebowali, by ogłosić rozpoczęcie wojny domowej. Klerykalizm dla Kocbeka nie oznaczał jedynie niedopuszczalnego wtrącania się Kościoła do polityki, ale także postawę, którą w przedwojennym artykule dotyczącym wojny domowej w Hiszpanii nazywał duchowym mieszczaństwem. Według niego klerykalizm to postawa intelektualna i duchowa uciekająca przed wolnością i odpowiedzialnością osobistą, uznająca sformalizowaną i abstrakcyjną moralność, ślepo wierząca w ideologiczne matryce upolitycznionego katolicyzmu.

Przełom polityczny w roku 1991 do samego pojęcia klerykalizacji nie wniósł nowych znaczeń. Po ogłoszeniu niepodległości Republiki Słowenii ponownie zaistniały jednak warunki sprzyjające wpływowi środowisk kościelnych na życie zbiorowe: odnowiono wielopartyjny system parlamentarny, stosunkowo duża liczba obywateli wyznających katolicyzm tradycyjnie popierała świecką/społeczną działalność Kościoła katolickiego, a istnienie wyraźnie zdefiniowanego bloku antyklerykalnego powodowało radykalizację języka i polaryzację stanowisk. Wyrazem „klerykalizm" przeciwnicy ideowi określali wznowione dążenia największej instytucji kościelnej do roli arbitra wyznaczającego zasady moralne i reguły życia społecznego. Wiara katolicka znów była traktowana jako czynnik dzielący społeczeństwo słoweńskie, a nie jako zbiór wartości i norm akceptowalnych dla większości jego członków i dlatego łączący całą wspólnotę narodową. U części przedstawicieli Kościoła zauważalna jest wręcz reaktualizacja nieprzejednanych zasad, które legły u podstaw „podziału duchowego" na początku XX wieku. Pierwsza z nich mówi, że jedyna droga do uzdrowienia tkanki społecznej prowadzi przez całkowite odrzucenie materialistycznego światopoglądu, a druga wiąże wszelkie wartości duchowe z religią (katolicką), co oznacza, że człowiek niewierzący w Boga nie może uczestniczyć w tzw. życiu duchowym. Z założeń tych wynika jednak również szczególna troska o wychowanie i kształcenie

młodzieży (np. walka z permisywizmem), a także sprzeciw wobec materializmu, który zdaniem części reprezentantów tego środowiska przejawia się w ideologii neoliberalnej.

Dolina F., Mahnič J., Vodopivec P. (ur.), *Vloga cerkve v slovenskem kulturnem razvoju 19. stoletja*, Ljubljana 1989; Dragoš S., *Katolicizem na Slovenskem. Socialni koncepti do druge svetovne vojne*, Ljubljana 1998; Godeša B., *Kdor ni z nami, je proti nam*, Ljubljana 1995; Toš N. (ur.), *Podobe o cerkvi in religiji*, Ljubljana 1999.

Jasmina Šuler-Galos

KONFESJE

KONFESJE
(Bośnia i Hercegowina)

Idea konfesji (bośn. *konfesija*, pot. *vjera* ‘wyznanie’) pojawia się w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) przy okazji dyskusji i programów politycznych dotyczących kwestii narodowych na przełomie XIX i XX wieku, choć niewątpliwie na jej kształcie zaważyło obecne tu od czasów włączenia BiH do imperium osmańskiego w XV wieku zjawisko wyrazistej etnizacji, czyli utożsamienia wyznania z etnicznością, a później narodowością. Kategoria konfesji/wyznania pierwotnie bliższa była kategorii etnologicznej niż religijnej, z czasem jednak uległa, i to w przypadku wszystkich trzech bośniackich narodów, silnemu upolitycznieniu. Podczas gdy Chorwaci i Serbowie w BiH budują swoją tożsamość narodową, opierając się na wyznawanym katolicyzmie/prawosławiu i przynależności do chorwackiej/serbskiej macierzy, która znajduje się poza granicami BiH, bośniaccy muzułmanie wiążą swoją historię i odrębność etniczną i kulturową z islamem i panowaniem Turków na Bałkanach, a korzenie narodu widzą w okresie poprzedzającym samą islamizację. Utożsamiają się mianowicie z wyznawcami religii, która w dokumentach historycznych, m.in. sporządzonych przez franciszkanów, zapisana została jako *ecclesia Sclavoniae* lub *crkva bosanska*, tzw. → Kościół bośniacki). W BiH pierwsze próby utożsamienia muzułmanów (Boszniaków) z potomkami wyznawców tzw. Kościoła bośniackiego sięgają początków publicystyki Safveta-bega Bašagicia (1870–1934), który pełnił funkcję ambasadora Bośni przy austro-węgierskim parlamencie. Koncepcja Bašagicia bazowała na przekonaniu, że etniczna tożsamość bośniackich muzułmanów (Boszniaków) powinna zasadzać się na kryteriach podobnych do tych, które stanowią trzon tożsamości Serbów i Chorwatów, a więc na przynależności wyznaniowej determinującej tradycję i kulturę (→ tradycja; → kultura). Próba wyprowadzenia etnogenezy Boszniaków od wyznawców „rdzennie bośniackiego” Kościoła miała przyczynić się do ich nobilitacji i do wyrównania ich szans względem sąsiednich narodów w procesie poszukiwania przez nich własnej niepowtarzalnej tożsamości narodowej. Pytanie o charakter tzw. Kościoła bośniackiego pojawiło się już wcześniej, bo w latach 20. XX wieku i stało się ważnym argumentem chorwackiego historyka Ivo Pilara (1874–1933) w dyskusji nad „barwami

narodowymi bośniackiej państwowości". Pilar prezentował przekonanie, że bośniacka szlachta (→ bejowie) to potomkowie bogomiłów, czyli „czystej krwi Chorwaci". Samych bogomiłów uważał zaś za pierwszych europejskich protestantów, a Kościół bośniacki utożsamiany z bogomiłami za owoc „pierwszego ruchu reformatorskiego w Europie" (→ reformacja) (I. Pilar, *Bogomilstvo kao religiozno-povijestni, te kao socijalni i politički problem*, 1927). Na podstawie takich koncepcji w okresie drugiej wojny światowej rozwinęło się przekonanie, prezentowane m.in. przez Ante Pavelicia (1889–1959), przywódcę faszystowskiego Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna država Hrvatska – NDH), że bośniaccy muzułmanie – „Hrvati islamske vjere" stanowią w istocie „kwiat narodu chorwackiego".

Spośród bośniackich intelektualistów z okresu boszniackiego odrodzenia narodowego (→ odrodzenie narodowe) konfesyjne myślenie o etniczności, tak typowe dla BiH, pierwszy zaprezentował wspomniany już Safvet-beg Bašagić. Oprócz jego koncepcji akcentującej ciągłość w posługiwaniu się nazwą „Boszniacy" (w sensie muzułmanie) i – co za tym idzie – ciągłość tradycji i tożsamości Boszniaków od średniowiecza do współczesności, istniała również inna koncepcja – Mehmed-bega Ljubušaka (1839–1902), głosząca, że do przełomu XIX i XX wieku, na który to okres przypadły lata austro-węgierskiego panowania nad Bośnią, bośniaccy muzułmanie pozbawieni byli jakiegokolwiek poczucia tożsamości i świadomości narodowej i stanowili jedynie grupy w sensie wyznaniowym. Żeby to wykazać, Ljubušak – wzorem serbskich etnografów, m.in. Vuka Karadžicia (1787–1864) – zbierał pieśni ludowe, bajki, anegdoty bośniackich muzułmanów, które wydał następnie w dwóch zbiorach: *Narodno blago* (1888) i *Istočno blago* (1896). We wstępie do pierwszej antologii Ljubušak kilkakrotnie podkreślał, że wpływ na piękno i unikatowość zebranych w niej utworów miała „wiara mahometańska" ich autorów. Jeszcze przed odrodzeniem narodowym Boszniaków temat konfesji w kontekście narodowości poruszył Muhamed Emin Isević (?–1816), sędzia pełniący wysokie funkcje w osmańskiej administracji w BiH. W napisanym po turecku traktacie *Prilike u Bosni* (1809), przetłumaczonym na język bośniacki dopiero w roku 1973 przez osmanistę Hazima Šabanovicia i wydanym w antologii *Prilozi za orientalnu filologiju. Književnost Muslimana BiH na orijentalnim jezicima*, Isević zaprezentował pogląd, że Bośnia jest ojczyzną nie tylko dla muzułmanów, lecz także dla przedstawicieli wszystkich zamieszkujących ją wyznań (używa tu terminu *vjera*). Co znamienne, Isević nazywa Boszniakami zarówno muzułmanów, katolików, jak i prawosławnych. Podobny pogląd na istnienie jednego ponadreligijnego narodu lub też narodu, który określa więcej niż jedno wyznanie, reprezentowali później bośniaccy franciszkanie (koncepcja ponadkonfesyjnej bośniackości – *bošnjaštvo*), np. Ivan Franjo Jukić (1818–1857) na łamach redagowanego przez siebie pisma „Bosanski prijatelj".

W pierwszych latach okupacji austro-węgierskiej, czyli po 1878 roku, gdy wzrosło zainteresowanie zachodnich podróżników „orientalną" Bośnią, Antun Hangi (1866–1909), autor pierwszego etnograficznego opracowania na temat

tradycji i kultury życia codziennego bośniackich Muzułmanów, pisał: „Szariat nakazuje muzułmanom odnosić się z dobrocią i szacunkiem do każdego człowieka bez względu na to, jaką religię wyznaje. I dlatego też, nie tylko w imperium osmańskim, ale w całej Bośni, było wielu chrześcijańskich paszów, wezyrów i innych dostojników, którzy zajmowali w administracji wysokie stanowiska i nie musieli się wyrzekać swojej wiary" (A. Hangi, *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*, 1899). Podobne wypowiedzi ukształtowały wśród bośniackich muzułmanów pozytywny autostereotyp ich samych jako tolerancyjnej grupy wyznaniowej, przyjaźnie nastawionej wobec przedstawicieli innych konfesji. Z czasem, zwłaszcza w okresie wojny w BiH po rozpadzie Jugosławii, autostereotyp ten, wzmocniony przez doświadczenie ludobójstwa (→ *genocid*) i etnopsychologiczne koncepcje mówiące o „organicznej niezdolności" bośniackich muzułmanów do agresji (np. J. Kardeš, *Psihologija Bošnjaka*, 2009), rozwinął się w ideę szahadatu, czyli męczeństwa za wiarę (→ idea szahadatu).

Zdaniem Safvet-bega Bašagicia, autora książki *Kratka uputa u prošlost Bosne od 1463 do 1890* (1900), w przypadku większej części ludności zamieszkującej BiH „wiara islamska" dzielona z Turkami zdefiniowała poczucie tożsamości, wówczas nazywane „świadomością" bośniackich muzułmanów. Bośniaccy mahometanie utożsamiali bowiem Turcję z ojczyzną, kolebką swojej odmienności i odrębności od Serbów i Chorwatów, pielęgnując jednocześnie pamięć o małej ojczyźnie – paszałyku bośniackim (→ ojczyzna). Świadomość ta przerodziła się w stereotypowe postrzeganie muzułmanów przez bośniackich Serbów i Chorwatów jako „naszych Turków", a w skrajnych przypadkach negatywnie wartościowanych „poturczeńców" (*poturice*). Napięcie i konflikt między zróżnicowanymi pod względem konfesyjnym mieszkańcami BiH było zauważalne także przez przybyszów z zewnątrz. Niemiecki podróżnik Johann Georg Kohl (1808–1878), autor relacji z podróży po Bałkanach *Reise nach Istrien, Dalmatien und Montenegro* (1856), pisał: „Wszędzie tam mi się zdało, że katolicy i prawosławni żyją jakby w ciągłej konspiracji i spiskują jedni przeciw drugim i że panuje między nimi nienawiść i podejrzliwość, jak między Żydami i Chrześcijanami". Bojan Aleksov, współczesny badacz zajmujący się problematyką zróżnicowania religijnego/konfesyjnego na Bałkanach w kontekście nacjonalizmów i konfliktów etnicznych, podaje kilkadziesiąt równie wymownych przykładów. Przytacza m.in. słowa Georgije (Đorđe) Magaraševicia (1793–1830), założyciela „Letopisu Matice srpske", pierwszego serbskiego czasopisma literackiego, świadczące o tym, jak negatywnie Serbowie postrzegali tych, którzy przyjęli islam: „Co też los niemiłosierny uczynił z naszymi braćmi! Zmiana prawa i wyznania zupełnie ich odmieniła! Nie chcą wiedzieć i słyszeć, że są gałęzią drzewa słowiańskiego, suchą i złamaną, a przy tym Serbów, braci swoich rodzonych, prześladują (…) Przyjmując cudze prawo, wyrzekli się swojego rodu i pochodzenia, fanatyzmem zaślepieni poturczeńcy gorsi są od Turków" (Đ. Magarašević, *Putovanje po Srbiji u 1827. godini*, 1882). Inny współczesny badacz, Ivan Lovrenović (ur. 1943), autor licznych

opracowań na temat przeplatania się czterech kultur narodowo-wyznaniowych w BiH, ukuł termin *bosanski konfesionalizam*, który oznacza dominującą rolę konfesji w „kulturowo-społecznej fizjonomii kraju" (I. Lovrenović, *Unutarnja zemlja. Kratki pregled kulturne povjesti Bosne i Hercegovine*, 1998). Lovrenović postrzega BiH jako tytułowy „wewnętrzny kraj", podlegający na przestrzeni dziejów nieustannym wpływom wielkich konfesyjno-kulturowych centrów Rzymu i Bizancjum, Wiednia i Stambułu oraz – jak je nazywa – „kręgów cywilizacyjnych" Wschodu i Zachodu, Śródziemnomorza i Europy Środkowej. W efekcie – zdaniem Lovrenovicia – Bośnia ukształtowała się jako tygiel religii (tu: wyznań) i wyrastających z nich kultur, które pozostają we wzajemnych dynamicznych relacjach „od zgody i wzajemnej wymiany, po walkę i rywalizację". Ów bośniacki „konfesjonalizm" (należy zaznaczyć, że termin ten ma w języku bośniackim inne znaczenie niż w języku polskim) stanowi jednocześnie o wyjątkowości i hybrydycznym kształcie tego, co Lovrenović uważa za wspólną i ponadwyznaniową kulturę bośniacko-hercegowińską. W tekście *Labirint i pamćenje. Kulturnohistorijski esej o Bosni* (1989) Lovrenović przedstawił przegląd czterech dominujących w BiH „kontekstów cywilizacyjno-kulturowych", które pokrywają się z konfesyjnymi podziałami wewnątrz – jak przekonuje – „najbardziej skomplikowanego europejskiego kraju". Mowa tu o „kontekstach": serbsko-prawosławnym, katolicko-chorwackim, muzułmańsko-orientalnym i żydowsko-sefardyjskim. Lovrenović wskazał nie tylko na kluczowe postaci i dzieła, ale także wyodrębnił najważniejsze zjawiska w obrębie poszczególnych kultur i ich specyfikę w powiązaniu z określonymi uwarunkowaniami historyczno-społecznymi: islamizacja Bośniaków, działalność franciszkanów, zwłaszcza na przełomie XVIII i XIX wieku, czyli w okresie poprzedzającym bośniackie → odrodzenie narodowe, tradycja świętosawska (w sensie prawosławna, ale także rozumiana jako zideologizowane → *svetosavlje*), pielęgnowana w prawosławnych monasterach rozrzuconych po Bośni, zachowanie przez Sefardyjczyków języka *ladino*, który przynieśli ze sobą z Hiszpanii w XVI wieku. W każdym z wymienionych „kontekstów" kluczową rolę odgrywa wyznanie. Do podobnych wniosków doszedł także inny badacz historii BiH Dubravko Lovrenović (1956–2017). W książce *Bosanska kvadratura kruga* (2012) zwrócił uwagę, że wraz z początkiem emancypacji poszczególnych grup wyznaniowo-narodowych w BiH kwestie religii (wyznania) podlegały silnej ideologizacji, a działania przebudzonych przedstawicieli wybijających się na niezależność i niepodległość narodów polegały przede wszystkim na pozytywnym waloryzowaniu własnego wyznania i kultury, przy jednoczesnym deprecjonowaniu wyznania i kultury sąsiadów. Zjawisko to Dubravko Lovrenović nazywa „przeklętym sąsiedztwem" (*prokleti komšiluk*) i „laboratorium tożsamości", zwraca też uwagę na to, że projekty syntezujące, zmierzające do uznania i zdefiniowania jednej ponadetnicznej i ponadwyznaniowej kultury (te określa jako „dążenie do jedności w różnorodności") czy tożsamości bośniacko-hercegowińskiej (ma tu na myśli np. franciszkańską ideę bośniackości rozumianej jako tożsamość/narodowość wspólna dla wy-

znawców wszystkich obecnych w Bośni konfesji) skazane były na niepowodzenie w obliczu nacjonalistycznych tendencji i dążeń. Panoramę stosunków kulturalnych i etnicznych w BiH wyznaczały ramy czterech konfesji, co obrazuje podział Sarajewa, dziś już tylko umowny, na dzielnice wyznaniowe: katolicką dzielnicę Latinluk, żydowską Mejtaš, muzułmańską Kovači, prawosławną Vratnik oraz należącą do wszystkich wspólną przestrzeń dzielnicy handlowej – *čaršiję*. W bośniackiej publicystyce i popularnych publikacjach na temat Sarajewa z drugiej połowy XX wieku autorzy, chcąc podkreślić nowoczesny, wielokulturowy i tolerancyjny charakter Bośni, często opisują ją jako Małą Jugosławię i Małą Jerozolimę Bałkanów. Idealistyczna opowieść o szczęśliwym sąsiedztwie (*komšiluk*), harmonii, równowadze, solidarności i przyjaźni (w niektórych jej wariantach szczególnie akcentuje się zgodę, a nawet przyjaźń między żydami i muzułmanami), jest dziś jednym z najpopularniejszych mitów tożsamościowych w BiH. Legendarna bośniacka różnorodność zdaje się faktycznie przemawiać do wyobraźni pisarzy i artystów, choć oba „obozy", bośniacki i boszniacki, interpretują ją odmiennie. To, co dla jednych jest „błogosławieństwem", „wyjątkowością" i „misją" kraju – np. Alma Lazarevska (ur. 1957), Dževad Karahasan (ur. 1954) – innym jawi się jako „dziejowe oszustwo" i „przekleństwo", a barykadę między wrogimi „obozami" stanowi ich przynależność religijna. Dragana Tomašević (ur. 1958), sarajewska literatka i publicystka, w posłowiu do książki żydowskiej autorki Laury Papo Bohorety (1891–1941) *Sefardska žena u Bosni* (2005; publikacja ta została wydana ponad 70 lat po jej napisaniu) zauważa, że „bośniacka różnorodność wyznaniowa w żaden sposób nie kwestionuje istnienia Bośni jako całości ani związków między poszczególnymi jej komponentami". Pisarka chciała w ten sposób upomnieć się o Sefardyjczyków – „zapomniany element bośniackiej wielokulturowej i wieloreligijnej mozaiki". Jej zdaniem „żydowski substrat w BiH" zniknął niemal zupełnie z pamięci kulturowej Bośniaków w okresie wojny po rozpadzie Jugosławii, gdy Muzułmanie, Serbowie i Chorwaci zajęci wzajemnymi antagonizmami „wyprosili" z BiH Żydów, dając im czytelny sygnał, że są w ich kraju przybyszami, a nie rdzenną ludnością. Podobne wnioski zaprezentował również niemiecki publicysta Karl-Markus Gauß (ur. 1954) w rozdziale książki *Die sterbenden Europäer* (2006) poświęconym sarajewskim Żydom. Gauß, prezentując bośniackie dzieje Sefardyjczyków, podkreśla, że jako jedyna z obecnych w BiH grup wyznaniowych nie wzięli udziału w wojnie po rozpadzie Jugosławii, zachowując pełną neutralność, w zamian pozwolono im wyjechać z Sarajewa, co sami Żydzi udzielający autorowi wywiadu odebrali nie jako przejaw humanitaryzmu, lecz sygnał wykluczenia i wyłączenia z bośniacko-hercegowińskiej wspólnoty. Spostrzeżenia Dragany Tomaševič i Karla-Markusa Gaußa pokrywają się poniekąd z wnioskami serbskiego orientalisty Darko Tanaskovicia (ur. 1948), który źródeł omawianego procesu reislamizacji Bośni i Hercegowiny – jego kluczowym momentem było ukazanie się wielu tendencyjnych i pseudonaukowych opracowań na temat „boszniackości" (*bošnjaštva*) – upatruje już w latach 70. i w pierwszych wystąpieniach później-

szego prezydenta niepodległej BiH Alii Izetbegovicia (1925–2003). Islam w Bośni i Hercegowinie zyskał za sprawą panislamskiej – odczytywanej jako fundamentalistyczna – koncepcji Izetbegovicia status konceptu cywilizacyjnego, za pomocą którego przystąpiono do porządkowania na nowo rzeczywistości zsekularyzowanej i zlaicyzowanej w czasach Jugosławii. Nieżyjący już prezydent Izetbegović zaszczepił w Muzułmanach utopijne przekonanie, że możliwe jest funkcjonowanie Bośni jako państwa wyznaniowego, czyli takiego, gdzie wszystkie sfery życia – prywatna i publiczna – regulują przepisy prawa muzułmańskiego (szariat) i sunna, czyli ustnie przekazywana tradycja i zasady islamu (A. Izetbegović, *Islamska deklaracija*, 1970). Traktat pokojowy w Dayton (1995) uniemożliwił polityczny rozwój BiH w tym kierunku, lecz nie zapobiegł radykalizacji i fundamentalizacji bośniackiego islamu. Oderwany na pozór od wymiaru konfesyjnego sposób rozumienia terminu „Boszniak" (*Bošnjak*), przyjęty na Kongresie Boszniackich Intelektualistów (Kongres bošnjačkih intelektualaca) w 1993 roku, położył kres ponadwyznaniowemu rozumieniu „boszniackości". Zwolennikami przyjęcia etnonimu „Boszniak" bez konotacji z islamem byli m.in. filozof Muhamed Filipović (ur. 1925) i przebywający na emigracji w Szwajcarii Adil Zulfikarpašić (1921–2008), założyciel Instytutu Boszniackiego (Bošnjački instytut) w Sarajewie, w którego bibliotece zdeponowane są m.in. zabytki piśmiennictwa zarówno bośniackich muzułmanów, jak i Chorwatów, Serbów i Sefardyjczyków. Z czasem jednak koncepcja ta, ukuta przez wspomnianych autorów, przerodziła się w boszniackość utożsamianą z jednym tylko wyznaniem – islamem. W tym samym czasie, czyli na początku lat 90., inni czołowi boszniaccy intelektualiści i pisarze dawali wyraz ksenofobicznym i rasistowskim poglądom. Przykładem może być wypowiedź Džemaludina Laticia (ur. 1957), konserwatywnego dziennikarza i poety nieukrywającego swoich muzułmańskich afiliacji, związanego z założoną przez Aliję Izetbegovicia Partią Akcji Demokratycznej (Stranka demokratske akcije – SDA): „Bliżej mi do muzułmanina z Indonezji, Pakistanu czy Malezji niż do sąsiada Chorwata lub Serba". Z jego ust padły również słowa o tym, że dzieci z mieszanych (np. serbsko-muzułmańskich) małżeństw przejawiają skłonność do alkoholizmu, narkomanii i „innych patologii psychicznych" (za: Ž. Ivanković, *Tetoviranje identiteta*, 2007). W wyobrażeniu, które ewoluowało do czasów współczesnych, rozwijając się w pielęgnowany przez bośniackich muzułmanów mit o Sarajewie jako wielokulturowej i wielowyznaniowej Jerozolimie Bałkanów zburzonej przez nieprzyjaciół, Serbowie postrzegani są jako grabarze tej doskonałej rzeczywistości, Chorwaci zaś jako zdrajcy i obłudnicy. Przykłady takich narracji, nie tylko literackich, podaje Enver Kazaz (ur. 1962), badacz bośniacko-hercegowińskiej literatury i kultury. W artykule *Krvavi lom društva i poetički prevrati romana* („Sarajevske sveske" 2009, br. 13), poświęconym historyczno-kulturowym aspektom narracji Boszniaków, pisze, że „pamięć kulturowa w BiH została zawłaszczona przez klerofaszystowskie, powiązane ściśle z upolitycznionym myśleniem o konfesjach ideologie, które próbują narzucić ogółowi społeczeństwa swoją wersję

zdarzeń”. Winą za taki stan rzeczy autor obarcza obsesyjne przywiązanie do konfesji i nadanie kwestii wyznania roli kluczowej w kształtowaniu tożsamości i identyfikacji narodowej poszczególnych grup narodowościowych w Bośni. „Jest ona [konfesja] jednym z fundamentów ideologii, jej podstawowym narzędziem, a zarazem ostoją dla centrów mocy, w których otumanieni ideologią mocarze próbują własną interpretację kultury i przeszłości narzucić reszcie społeczeństwa” (E. Kazaz, *Prihodi uhodanog užasa*, „Sarajevske sveske” 2004, br. 5). Jednym z punktów zapalnych w tej walce o polityczny, duchowy i kulturowy prymat nad krajem są przede wszystkim czasy osmańskie, bo to z nimi wiążą się dwie – zdaniem Kazaza – jednakowo szkodliwe perspektywy postrzegania samej Bośni i jej konfesyjno-etnicznego krajobrazu. Mowa tu o podejściu islamofilskim i islamofobicznym. Współcześnie idea konfesji w dalszym ciągu pozostaje uwikłana w konflikty polityczno-ideologiczne, czego dowodem jest jej silnie upolityczniona obecność w dyskursie publicznym. Bośniacką scenę polityczną (→ polityka) zdominowały partie zróżnicowane nie tyle pod kątem programów, ile konfesyjno-narodowych afiliacji. Mowa tu o boszniackiej Partii Akcji Demokratycznej (SDA), Chorwackiej Wspólnocie Demokratycznej (Hrvatska demokratska zajednica – HDZ) i Serbskiej Partii Demokratycznej (Srpska demokratska stranka – SDS), którym poparcia nie szczędzą duchowni poszczególnych wyznań. Przykładem głębokiego podziału społeczeństwa w kluczu wyznaniowym jest także projekt edukacyjny „Dwie szkoły pod jednym dachem” (→ oświata), polegający na rozdzieleniu w obrębie jednej szkoły uczniów różnych narodowości i wyznań pod pretekstem konieczności kształcenia ich na podstawie różnych programów nauczania.

Cvitković J., *Religije u BiH*, Tuzla 1981; Popov Z., Ofstad A.M., *Religijsko obrazovanje u BiH*, w: *Religion and Pluralism in Education*, ed. Z. Kuburić, C. Moe, Novi Sad 2006; Tanasković D., *Neoosmanizam – povratak Turske na Balkan: doktrina i spoljnopolitička praksa*, Beograd 2010.

Agata Jawoszek-Goździk

KONFESJE
(Bułgaria)

Stosowany na określenie konfesji religijnej bułgarski leksem (веро)изповедание ma starobułgarską etymologię i odsyła do wyznania wiary oraz wyznania win (spowiedzi). Leksemy „konfesja” i „denominacja” są pochodzenia obcego i stosunkowo nowe w użyciu. W *Речник на българския език* (1895) Najdena Gerowa (1823–1900) „wiara” ma pięć znaczeń, z czego pierwsze trzy dotyczą kwestii religijnych, pozostałe – zaufania w relacjach handlowych.

Wiara to przekonanie o prawdziwości czegoś, sposób wyznawania wiary w Boga i oddawania mu czci, ale też określenie samego wierzącego, wyznawcy. Punktem odniesienia jest jednostkowy, osobisty udział człowieka w życiu religijnym. W XIX wieku pojęcia wiary (вяра) i wyznania (изповедание) funkcjonują jeszcze oddzielnie, ale stopniowo wiodącą rolę zaczyna odgrywać to drugie, przy czym odnosi się przede wszystkim do wyznawanej religii, o czym świadczy nazwa powstałego po wyzwoleniu urzędu – Министерство на външните работи и изповеданията. Z drugiej strony określa też jedno z trzech wyznań chrześcijańskich. Złożenie веро-изповедание rejestrują słowniki XX-wieczne. Co istotne, jego znaczenie zawsze odnosi się nie tylko do treści, ale i do sposobu wyznawania wiary, a więc udziału w kulcie, i stanowi synonim → religii.

Wiara jest podstawowym wyznacznikiem tożsamości w imperium osmańskim, a w efekcie decyduje o statusie społecznym i możliwości kariery administracyjnej i wojskowej. Nadrzędne znaczenie ma przynależność konfesyjna i związane z nią podporządkowanie prawne instytucji o charakterze religijnym, w przypadku poddanych chrześcijańskich – Patriarchatowi w Konstantynopolu. Jednoznaczny obraz świata oparty na dychotomii „chrześcijaństwo–niechrześcijaństwo" potwierdza piśmiennictwo bułgarskie jeszcze w okresie wczesnego odrodzenia narodowego. Realizując uświęcony tradycją model średniowieczny, cerkiewno-ludowy, wiarę Bułgara utożsamia z prawosławiem jako prawdziwym chrześcijaństwem, a wszelkich innowierców uznaje za heretyków. Pierwsze przejawy świeckiego zainteresowania obecnymi w imperium różnicami konfesyjnymi można znaleźć w dziele Sofroniusza Wraczanskiego (1739–1813) *Изповедание на трите вери* (1805), w którym (choć z perspektywy duchownego prawosławnego) jego autor nie tylko porównuje islam, judaizm i chrześcijaństwo (oczywiście na korzyść tego ostatniego), ale i objaśnia te wyznania (wiary), głosząc postulat wiary (chrześcijańskiej) rozumnej i wyzwolonej z przesądu (→ religia).

W pierwszej połowie XIX wieku dochodzi do kluczowej zmiany kulturowej. Z jednej strony z uwagi na rozwijające się na Bałkanach ruchy emancypacyjne podstawowe rozróżnienie religijne zostaje zastąpione przez etniczne (za pośrednictwem rozróżnienia językowego), a w konsekwencji – narodowe. Religia staje się jednym z wyznaczników identyfikacji narodowej, co prowadzi do jej utożsamienia z narodowością (→ naród). W związku z walką o język i → oświatę bułgarską prowadzoną w opozycji do duchowieństwa greckiego gwarantem „bułgarskości" jawi się Kościół narodowy. Z drugiej strony w XIX wieku Bułgarzy doświadczają obecności innych wyznań chrześcijańskich, po pierwsze wskutek coraz częstszych podróży zagranicznych i kontaktów z Europą Zachodnią, po drugie – wobec intensywnej wówczas na ziemiach imperium osmańskiego działalności (neo)protestanckich misji angielskich i amerykańskich metodystów i kongregacjonistów (→ reformacja – Bułgaria). Proces tworzenia tożsamości narodowej na podstawie identyfikacji konfesyjnej wymaga też odniesienia się do kwestii istnienia Bułgarów-katolików.

Pierwsze kontakty Bułgarów z Kościołem zachodnim odsyłają jeszcze do czasów sprzed tzw. wielkiej schizmy, książę Borys rozważał bowiem przyjęcie chrześcijaństwa z rąk biskupa Rzymu. W XIII wieku za sprawą polityki cara Kałojana została nawet zawiązana krótkotrwała unia z Kościołem katolickim. Obecność misji katolickich na Bałkanach usankcjonowała nowa polityka papiestwa po soborze trydenckim w XVI wieku. Bułgarska wspólnota katolicka obrządku zachodniego uformowała się w XVII wieku; na katolicyzm w efekcie działań zakonu franciszkańskiego przeszli jednak przede wszystkim potomkowie średniowiecznej dualistycznej sekty paulicjan. W XVIII–XIX wieku na terenach bułgarskich działają franciszkanie, kapucyni, redemptoryści i asumpcjoniści, a ich aktywność łączy się nie tylko z aspiracjami Rzymu, ale i z polityką Francji. W 1860 roku następuje podpisanie unii z Rzymem, czego efektem jest powstanie wspólnoty katolików obrządku wschodniego głównie w Macedonii i Tracji. Unia stanowi efekt wysiłków m.in. Dragana Cankowa (1828–1911), który dążył do uniezależnienia się w ten sposób od Patriarchatu w Konstantynopolu. W kontekście tej właśnie koncepcji dochodzi do gorących dyskusji międzywyznaniowych. Co istotne, wpisują się one w prawosławną tradycję średniowiecznych polemik antyłacińskich i antyheretyckich, ale też aktualizują negatywny stereotyp zakonu jezuitów, przy czym słowo „jezuicki” zyskuje charakter ogólnego określenia pejoratywnego, tak więc stosowane jest także w odniesieniu na przykład do misji protestanckich.

Bułgarskie polemiki z katolikami i protestantami przebiegają w XIX wieku w dwóch kontekstach: walki o niezależny Kościół bułgarski i walki o narodową → oświatę. W obu aktualizują język konfesji, ale de facto sprowadzają obecność i istotę działalności obcych misji do kwestii politycznych, co stanowi konsekwencję utożsamienia wyznania i przynależności narodowej. Opierają się na założeniu, że wyznanie (→ religia) jest wyrazem nie tylko wiary, ale i obyczajów i historii ludu/narodu. Przekonanie to, wyrażane przez pejoratywne określenie „propaganda protestancka/katolicka”, łączy wszystkich działaczy bułgarskiego odrodzenia narodowego, niezależnie od wyznawanego światopoglądu czy głoszonego programu, nie mniej recepcję myśli cechuje istotna ambiwalencja, widoczna zwłaszcza w przypadku protestantyzmu. Misje protestanckie mają bowiem duży wpływ na rozwój → oświaty i idei → kształcenia, pośredniczą też w transferze osiągnięć naukowo-technicznych epoki wiktoriańskiej, ale i wartości purytańskich oraz założeń kościołów reformowanych, co, jak się okazuje, ma znaczenie w walce Bułgarów o kościelną niezależność.

O ówczesnej roli misji protestanckich świadczy także fakt, że to właśnie w nie wymierzone są w większości różne polemiki. Te o charakterze teologicznym odsyłają do różnic dogmatyczno-liturgicznych i skupiają się na stosunku do tradycji, sakramentów i kultu świętych oraz ikon. Ich uczestnicy z jednej strony stwierdzają, że krytyka obrzędowości prawosławnej jako zabobonnej i dalekiej od prawdziwego doświadczenia Boga wynika z nieznajomości istoty prawosławia, z drugiej jednak – zarzucają oponentom zamierzoną

tendencyjność i wrogość. Ostatecznie oskarżają „propagandę protestancką” przede wszystkim o dzielenie narodu, odłączanie poszczególnych grup i jednostek od prawosławia. Dochodzi do utożsamienia ludu/narodu z prawosławiem, a prawosławia z obrzędem i → tradycją, życiem codziennym. Retoryka zbliża się do traktatu antyheretyckiego. Figurą symbolizującą polemikę w tym duchu narodowo-cerkiewnym jest duchowny Matej Preobrażenski (1828–1875) (→ reformacja).

Z jednej strony protestanci oskarżani są o (po)dzielenie narodu, z drugiej – konstatuje się ich porażkę – ze względu na (wrodzoną) podejrzliwość Bułgarów do innowierców i wierność własnej obrzędowości. W XX wieku sporadyczne sukcesy misji zostają poddane kompensacyjnej reinterpretacji w kluczu narodowej psychologii jako wyraz bułgarskiego pędu do nauki (→ oświata) i zainteresowania wszelkimi nowościami. Stałym motywem jest jednak przekonanie, że „propaganda protestancka” nie rozumiała interesu narodowego Bułgarów, co przejawiło się zarówno w ich błędnej interpretacji walki o niezależny Kościół, jak i negatywnym stosunku do walki zbrojnej. W tym sensie misjonarze reprezentowali interesy „obcych sił” (zachodnich), obcych zarówno „duchowi bułgarskiemu”, jak i – w późniejszej narracji marksistowskiej – obcych interesom Rosji. Argumentem za tym, że to wiara prawosławna jako tradycyjna, „ojcowska” gwarantuje (prze)trwanie narodu, staje się historia (prawosławnego) Kościoła bułgarskiego, powiązana ściśle z historią bułgarskiego narodu. Punktem odniesienia jest zatem dobro wspólnoty narodowej, a nie zbawienie jednostki.

Tak patrzą na te sprawy również pisarze świeccy. Ich stosunek do obcych wyznań jest podporządkowany interesowi narodowemu. Ilustruje to m.in. przypadek Petko Sławejkowa (1827–1895), który wyznaje „wiarę ojcowską prawosławną”, „świętą i światłą”, i głosi konieczność stworzenia Kościoła narodowego. Kościół powszechny ma bowiem odbierać „narodową niezależność” w planie „życia duchowego”. Wymowna jest tu metafora: własny Kościół to matka, obcy to macocha. O podporządkowaniu spraw Kościoła dobru wspólnoty narodowej świadczy argumentacja na rzecz wychowania religijnego. Podstawy wiary (*вероизповедни начала*) to według niego „duch chrześcijański” i „święta tradycja prawosławna”. Dzięki pierwszemu człowiek staje się szczęśliwy na tym świecie, dzięki drugiemu – Bułgar będzie działał w imię pomyślności → ojczyzny (→ sekularyzacja).

Do aktualizacji stereotypów na temat innowierców dochodzi w kontekście refleksji nad urządzeniem Kościoła narodowego. Sławejkow stwierdza, że Kościół grecki nie może być tu wzorem, bowiem (mimo iż pozostaje wierny dogmatom, w odróżnieniu od Kościoła katolickiego) sprzeniewierzył się „czystym zasadom apostolskim”. Katolicy i protestanci stają się symbolami dwóch wykluczających się modeli rządzenia: jednoosobowego i scentralizowanego (*лично и еднодържавно*) oraz zbiorowego i soborowego (*синодално и съборно*) (→ sekularyzacja). Pisarz nie tylko opowiada się za urządzeniem realizowanym przez protestantów, ale też umożliwia publikowanie na łamach

swych czasopism tekstów związanych z myślą (neo)protestancką. W efekcie spotyka się z zarzutami wspierania „propagandy protestanckiej". Fakt ten ilustruje kluczowe zderzenie się dwóch modeli recepcji. Z jednej strony protestanci traktowani są jako wrogowie narodu, z drugiej są przyjaznymi pośrednikami kultury zachodniej. Niezależnie od negatywnego stosunku do „propagandy protestanckiej" w sensie religijno-obrzędowym działacze odrodzeniowi czytają i adaptują teksty pisarzy z krajów protestanckich, a wzorem ustroju społeczno-politycznego, ale też organizacji szkolnictwa są nierzadko właśnie Stany Zjednoczone.

Wpływ myśli protestanckiej (często zapośredniczonej przez filozofię oświeceniową) uwidacznia się wśród elit bułgarskich zwłaszcza w społecznej krytyce zabobonnej obrzędowości i pasożytniczych jakoby mnichów, a zarazem to właśnie obrzędowość staje na przeszkodzie akceptacji tak modelu protestanckiego, jak i unickiego. Interesującym przypadkiem w tym względzie jest Iwan Seliminski (1799–1866), który głosi, że wszystkie religie są w istocie tożsame, różnią się tylko w sposobie wyznawania i zastosowania wiary (*вероизповедание и приложение*). Przyznaje jednak, że konieczne są reformy mające na celu wyrugowanie tyranii i zabobonów. Co ciekawe, jako wzór wskazuje tu „ewangelików". Krytykuje decyzję Patriarchatu w Konstantynopolu, by spalić „protestancką" Ewangelię, uznając Nowy Testament za „wspólną dla wszystkich kościołów chrześcijańskich księgę wiary [*вероизповедна книга*]". Na prawosławną denominację rodaków zgadza się ze względów historycznych, niemniej uznaje, że celem zasadniczym jest dążenie do puryfikacji religii w ogóle.

Wątek ten pojawia się nawet u znanego z ostrych polemik antyprotestanckich Todora Ikonomowa (1838–1892). Zgodnie z linią argumentacji teologicznej oskarża protestantów o nieznajomość istoty obrzędów prawosławnych, ale jednocześnie za podstawowy punkt odniesienia obiera jedność narodu. Co wymowne jednak, stwierdza, że oddzielenie się od wspólnoty i przejście na protestantyzm jest bezzasadne dlatego, że zbawienia można dostąpić także w prawosławiu. U podstaw tego leży – wyrażane zresztą explicite przez autora – przekonanie, że decydujące znaczenie mają nie dzieła (w sensie: kult), lecz wiara. Ikonomow przyznaje ponadto, że zarówno prawosławie, ja i protestantyzm są niedoskonałe, co wynika z faktu ich ludzkiego wymiaru. W tym sensie za ostateczny punkt odniesienia uznaje → tradycję. To z jej powodu, a nie ze względu na kwestie dogmatyczne lub organizacyjne, Bułgarzy powinni pozostać przy swoim historycznym wyznaniu. Ikonomow postuluje też zreformowanie Kościoła zgodnie z duchem → postępu. Na mocy paradoksu o nieprzyjmowanie rozwoju chrześcijaństwa oskarża właśnie protestantów, którzy jakoby zatrzymali się na jego pierwszych wiekach. Z drugiej strony darzy sympatią Marcina Lutra właśnie jako ojca → reformacji. Jego pozytywny stosunek wynika z negatywnej oceny Kościoła katolickiego utożsamionego z władzą papieża, widzianą w kategoriach zaburzonej relacji władzy świeckiej i duchowej, prowadzącej do zniewolenia ludu (→ sekularyzacja, → klerykalizacja). W tym

kontekście Ikonomow krytykuje prześladowania heretyków i wolnomyślicieli, uznając to za przejaw oporu wobec prawa rozwoju.

W bułgarskim piśmiennictwie XIX-wiecznym obraz katolików jest konsekwentnie negatywny, kojarzony z despotyzmem papieża i przemocą, co wpisuje się w tradycję średniowiecznych polemik z „łacinnikami". Idea unii z Rzymem staje się w tym ujęciu wyrazem agresywnej polityki Rzymu względem ziem bułgarskich. Uproszczony i tendencyjny obraz katolicyzmu jako elementu obcego i wrogiego uwidacznia się również w podręcznikach historii powszechnej jako areny walki między Kościołem i władzą świecką. Na tym właśnie tle wyłania się pozytywna ocena → reformacji, aczkolwiek nie koresponduje ona z dominującą w historiografii bułgarskiej oceną „propagandy protestanckiej".

W 1879 roku Konstytucja tyrnowska ustanawia prawosławie religią panującą, ale jednocześnie wprowadza swobodę wyznania. Ponieważ prawodawstwo w zakresie → oświaty umożliwia istnienie szkół dla innowierców, dochodzi do ponownego postawienia kwestii, po pierwsze „obcego" szkolnictwa, po drugie roli Kościoła (prawosławnego) w procesie kształcenia. Figurą symbolizującą polemikę w tym względzie jest bp Kliment Tyrnowski (Wasił Drumew, 1841–1901). Jako duchowny i polityk głosi, że za wychowanie obywateli odpowiada (także) Kościół jako gwarant wartości chrześcijańskich, ale również – gwarant bułgarskiej tożsamości narodowej. W tym ujęciu podział ponownie przebiega wzdłuż linii „prawosławny – nieprawosławny", a wśród największych zagrożeń dla państwa pojawiają się „różni protestanci, katolicy, liberałowie [*волнодумци*], bezbożnicy i zwodziciele [*развратители*]". Niemniej po wyzwoleniu dwuznaczny stosunek do innych wyznań chrześcijańskich – w zależności od tego, czy są ujmowane w kategoriach religijnych czy kulturowych – nie tylko się zachowuje, ale wręcz nabiera mocy. Jak wskazują badacze tej problematyki, Bułgarzy uznają wówczas protestantyzm za wyższy kulturowo i chętnie korzystają z protestanckiej oświaty, czasopiśmiennictwa i wydawnictw zwartych, zwłaszcza poświęconych purytańskiej wizji świata, moralnego i intelektualnego samodoskonalenia (→ kształcenie), pracowitości i oszczędności. Recepcja myśli wiktoriańskiej jest niezwykle żywa zwłaszcza na przełomie XIX i XX wieku.

Dwuznaczność zauważalna jest jednak także w ujęciu kultury katolickiej. Ciekawe świadectwo w tym względzie daje pisarstwo Konstantina Weliczkowa (1855–1907), poety, tłumacza, malarza i polityka, bardzo dobrze wykształconego w kulturze europejskiej i związanego ze środowiskiem masońskim. W wydanych w 1895 roku *Listach z Rzymu* (*Писма от Рим*, 1895) opis Wiecznego Miasta staje się pretekstem do kontemplacji cywilizacji zachodniej w dwóch wzajemnie krzyżujących się perspektywach – kulturowej i religijnej, obu podporządkowanych wszakże paradygmatowi myśli oświeceniowej. Z jednej strony w dziele widoczny jest zachwyt dla piękna tego miejsca, a także podziw dla osiągnięć artystycznych i architektonicznych jego gospodarzy, z drugiej ironiczny stosunek do dziedzictwa katolickiego, a skądinąd piękne

w jego opisie kościoły ukazywane są jako miejsca nie modlitwy, lecz handlu odpustami. Kiedy pisarz ujmuje chrześcijaństwo w sposób idealistyczny, podkreśla doniosłość przyniesionych przezeń zmian (równość, nowe zasady etyczne) w opozycji do pogaństwa i „zgniłej" kultury starożytnego Rzymu. Mając jednak na uwadze stan aktualny Kościoła, przyznaje, że ta „najczystsza w historii religia" została sprzeniewierzona. W efekcie buduje krytykę religii chrześcijańskiej, a jego argumentacja powtarza zarzuty przeciwko katolicyzmowi. U podstaw leży jednoznacznie negatywny obraz papiestwa pojętego jako symbol despotyzmu, zniewolenia i zacofania, co występuje w nowożytnych polemikach pisanych z pozycji prawosławnej, ale jednocześnie wpisuje się w „protestancką" narrację o postępie i nowoczesności religii „zreformowanej". Weliczkow dyskredytuje też obserwowaną w Rzymie pobożność katolików jako powierzchowną i odsyła do ideału osobistego zaangażowania. Ostatecznie stwierdza porażkę chrześcijaństwa, które – jego zdaniem – z biegiem czasu stało się nośnikiem tego, co pierwotnie zniosło, a więc nierówności i konfliktów. Argumentacja pisarza ma zatem charakter oświeceniowy, racjonalistyczny i tylko pozornie wpisuje się w kategorie wyznaniowe. Przypadek ten jest szczególnie wymowny, jako że ilustruje typowe dla kultury bułgarskiej XX i XXI wieku zjawisko nakładania się dyskursu antyzachodniego (antykatolickiego), tradycyjnego dla Kościoła prawosławnego, na dyskurs racjonalistyczny, antyreligijny lub antyklerykalny filozofii zachodnioeuropejskiej.

I tak XX-wieczne prawosławne ujęcie innowierców cechuje heterogeniczność. Na łamach gazety „Църковен вестник" (od 1900 roku oficjalnego organu Bułgarskiego Kościoła Prawosławnego) w obrazie innowierców ujawniają się aporie wynikające ze sprzeczności między prawem do wolności wyznania a hegemonią religii panującej, pluralizmem modernizującego się państwa a konserwatyzmem. Utożsamienie narodu i prawosławia prowadzi zaś nierzadko do etnofiletyzmu. W narracjach dominuje historiozofia starotestamentowa, wedle której dzieje narodu pokrywają się z dziejami jego instytucji religijnych. Wierność prawosławiu decyduje o losach państwa, dlatego też upadek drugiego carstwa bułgarskiego i nastanie panowania osmańskiego odczytywane jest jako kara za grzechy, czyli za dopuszczenie do powstania i rozpowszechnienia się w państwie sekt i herezji (np. *Сектантите стават по-дръзки*, „Църковен вестник" 1926). W okresie międzywojennym model ten rzutuje na sytuację społeczno-polityczną monarchii Borysa III. Analogia z dziejami przeszłymi najlepiej uwidacznia się w aktualizującym mitologem „niewoli tureckiej" określeniu wychowanków obcych szkół jako „duchowych janczarów" (Ст. Сталев, *Пакостно увлечение*, „Църковен вестник" 1932). Dyskurs kościelny skupia się wokół trzech jąder tematycznych: krytyka sekt i innych denominacji religijnych, historia Kościoła jako historia narodu i rola prawosławia/Kościoła w wychowaniu. Opiera się na dogmatycznej opozycji „prawosławny – nieprawosławny"; mowa jest o „sekciarzach" i „innowiercach"; rzadko dochodzi do rozróżnienia *иноверен – инославен*. Podobnie jak w okresie odrodzenia narodowego głównym przedmiotem krytyki jest działalność

prozelityczna, a więc „propagandowa” katolików i protestantów. Ma być realizowana za pośrednictwem zakładanych przez cudzoziemców szkół i czasopism: protestanckiego „Зорница” i katolickiego „Истина”. Oskarżenia dotyczą prób wynarodowienia. Innowiercy to prowokatorzy i burzyciele porządku społecznego. Argumenty przeciwko innym wyznaniom i/lub sektom odsyłają zarówno do idei → narodu i → religii, jak i nauki. Prawosławie to rdzennie bułgarska religia, a także prawdziwa wiara, w procesie kształcenia zapewniająca prawidłowy rozwój dziecka, w odróżnieniu od nauczania w obcej wierze, szkodliwego z punktu widzenia psychologii (np. Ст. Сталев, tamże). Ponadto prawosławie gwarantuje pokój w państwie, broni integralności jego granic. W obliczu nadchodzącej wojny propagowany jakoby przez protestantów pacyfizm uznany jest zatem za przejaw polityki zagrażającej istnieniu państwa (np. *Отказват да получават „Зорница”*, „Църковен вестник” 1932).

Obrazy wyznania katolickiego i protestanckiego dopełniają się; i tak katolicyzm reprezentuje element imperialny, despotyczny (cudzoziemskie szkoły to „katolickie bastylie”) (*Необходимост от законодателно ограничение дейността на инославните пропаганди*, „Църковен вестник” 1924), protestantyzm to z kolei anarchizm, rewolucjonizm i w tym sensie porównywany jest do komunizmu (mowa tu o „działalności bolszewickiej”) (*Сектантите стават по-дързки*, „Църковен вестник” 1923). Negatywny stereotyp katolicyzmu aktualizuje zaszczepioną w dobie odrodzenia narodowego wizję imperialistycznego i upadłego starożytnego Rzymu, którego niechlubną tradycję kontynuuje Watykan (*Духът на католишката църква*, „Църковен вестник” 1926). Przedmiotem krytyki jest przede wszystkim status papieża i dogmat o jego nieomylności, rozumiany zazwyczaj tendencyjnie. W tym kontekście mowa jest o odwiecznej „krucjacie” Kościoła katolickiego przeciw Bułgarom (*Походът на католишката църква против България*, „Църковен вестник” 1926). Polemika z protestantyzmem odnosi się do ich interpretacji Pisma Świętego (a więc stosunku do tradycji), w mniejszym zaś stopniu do kwestii rozumienia sakramentów i kultu świętych – jak to działo się w okresie odrodzenia narodowego.

W okresie międzywojennym zauważalne są inne sprzeczności. Z jednej strony budowana jest apologia narodu bułgarskiego ze względu na historię jego przetrwania w warunkach niewoli i swoistą odporność na obce wpływy, wynikającą jakoby z siły wiary; z drugiej strony krytykowany jest indyferentyzm religijny współczesnych Bułgarów (→ sekularyzacja), zapatrzonych w obce wzorce (→ nowoczesność) lub też zbyt tolerancyjnych. W tym kontekście pisarze kościelni konstatują złą politykę państwową, czym odsłaniają napięcie między konstytucyjnym zapisem o swobodzie wyznania a oficjalnym statusem prawosławia. Formułują postulaty zmian w prawodawstwie mających na celu ograniczenie „wywrotowej” działalności sekt (→ klerykalizacja). Na początku lat 40. XX wieku, w warunkach wojennych, mowa jest nawet o wprowadzeniu odpowiednich zapisów w ustawie o ochronie narodu. Głównym przedmiotem uwagi jest jednak miejsce religii prawosławnej (*вероучение*) w szkole (→ oświata)

i jej roli w wychowaniu Bułgarów (→ kształcenie; → klerykalizacja). W tej perspektywie diagnoza upadku społecznego, ogólnego zeświecczenia narodu wiąże się bezpośrednio z konstatacją o zwiększaniu się liczby sekt, co – na mocy doświadczenia historycznego – zapowiadać może osłabienie i upadek państwa.

Jednocześnie na łamach pisma „Църковен вестник" można znaleźć pochwałę religijności w Anglii i Skandynawii, obecności religii w sferze publicznej, wysokiego statusu Pisma Świętego (*Гласът на историята за ролята на светата ни църква*, „Църковен вестник", 1932). Na początku lat 40. pojawia się pochwała tzw. misji wewnętrznej Kościoła protestanckiego w Niemczech. Z drugie strony tzw. amerykańskie chrześcijaństwo zostaje skrytykowane w ironiczny sposób jako podążające za nowinkami (→ nowoczesność). Przeplatają się tu dwie perspektywy: teologiczna i społeczna. Ponownie ujawnia się specyficzny status protestantyzmu jako z jednej strony nośnika dobrych wzorców kulturowych, z drugiej zaś znaku zeświecczenia Zachodu.

Dominujący dyskurs służy dyskredytacji Innego i homogenizacji Swojego. Wyrazem tego jest zwłaszcza stosunek do Bułgarów-katolików i Bułgarów-protestantów. Teksty pisarzy ze środowiska kościelnego wskazują, że istnieje oczekiwanie, iż Bułgarzy-katolicy wrócą na łono Kościoła prawosławnego, jako że to prawosławie jest „żywiołem" Bułgarów i stąd się bierze wyobcowanie wspólnoty katolickiej pochodzącej od heretyków, małej, a przy tym w większości składającej się z cudzoziemców. Bułgarscy protestanci natomiast traktowani są albo jako zdrajcy narodu, albo ofiary kłamstw misjonarzy.

W okresie międzywojennym utwierdza się też alternatywne ujęcie religii/wyznania nie jako związanego z tożsamością wspólnoty, lecz z jednostkową postawą światopoglądową. Pojęcie wyznania / wiary indywidualnej, a nawet idiosynkratycznej funkcjonuje w środowisku literackim modernistów, ale też ezoteryków (→ religia). Także to ujęcie, podobnie jak reprezentowane przez materialistów i/lub racjonalistów, stanowi przedmiot krytyki Kościoła w kategoriach zdrady narodu.

Problem relacji wyznania i narodowości najlepiej ilustruje stosunek do zamieszkującej ziemie bułgarskie ludności islamskiej, zwłaszcza po wyzwoleniu (1878). W XIX wieku samo określenie „Turek" (*турчин*) ma charakter etnokonfesyjny i jest synonimem muzułmanina. W piśmiennictwie odrodzeniowym islam podlega somatyzacji, czyli jednoznacznie pejoratywnemu nacechowaniu za pośrednictwem skojarzenia z cechami cielesnej nieczystości i rozwiązłości (w tym przemocy) seksualnej. Tego typu degradacja ma korzenie w polemikach bizantyńskich (poświadczona jest także w literaturze starobułgarskiej) akcentujących hedonizm i amoralność islamu.

Desakralizacja na drodze redukcji do wymiaru cielesnego w celach perswazyjnych charakteryzuje zarówno katechetyczne dzieło Sofroniusza Wraczanskiego (1739–1813), a więc włączony przez niego do *Изповедание на трите вери (Книга за трите религии)* (1805) przekład traktatu Dimitra Kantemira *Книга или Состояние мухаммеданския религии* (1722) (→ religia), jak i polityczną publicystykę pisarzy świeckich. Na przykład Georgi S. Rakowski

(1821–1867) wykorzystuje ten motyw, by wyjaśnić porażkę reform w imperium osmańskim. Niemożność modernizacji państwa ma wynikać z upadku religii panującej. Ujawnia się perspektywa orientalizmu akcentująca moralną przewagę cywilizowanego świata zachodniego. Turcy (tj. muzułmanie) są skazani na zacofanie, obskurantyzm religijny i upadek moralny i tak symbolizują antypostęp (→ postęp). Luben Karawełow (1834–1879) doprowadza ten wątek do skrajności: islam stanowi fatalny hamulec rozwoju i w tym sensie jest przesłanką dla walki narodowowyzwoleńczej. Upadek imperium daje Bułgarom moralne prawo do samostanowienia. Obraz zdeterminowanego swoją religią muzułmanina służy ukazaniu duchowej przewagi Bułgarów – chrześcijan kierujących się, w przeciwieństwie do „średniowiecznych" Turków, ku cywilizacji i → oświeceniu.

Jednocześnie od XVIII wieku w dziełach historiograficznych, pieśniach i legendach funkcjonuje motyw masowej, aczkolwiek dobrowolnej islamizacji ludności bułgarskiej, katalizowanej jakoby przez wrogą postawę duchowieństwa greckiego. Po wyzwoleniu, wobec obecności w granicach nowo powstałego państwa ludności muzułmańskiej, ulega jednak reinterpretacji, m.in. dzięki coraz bardziej popularnemu dziełu *Летопис на поп Методий Драгинов*, literackiej mistyfikacji traktującej o „poturczeniu" mieszkańców wsi Czepino, uchodzącego wówczas za dowód islamizacji przymusowej. Niemniej – zgodnie z Konstytucją tyrnowską (1879) – w państwie bułgarskim panuje wolność religijna, a mniejszości tureckiej przysługuje prawo do oddzielnego szkolnictwa w języku tureckim. Stopniowo, w kontekście rosnącego problemu integracji nacji, pojawia się zainteresowanie konwertytami i Bułgarami-muzułmanami. Stygmatyzacja ustępuje miejsca pozytywnie wartościowanej wiktymizacji tej ludności. Świadczy o tym również zmiana w myśleniu o etymologii funkcjonującego od XIX wieku na określenie bułgarskojęzycznej ludność muzułmańskiej leksemu „Pomacy": od „wspomagający wojsko tureckie" (*помагачи*) do „umęczeni przez Turków" (*помъчени*). Świadectwem problematycznego statusu tej grupy jest jednak nie tyle niestabilny język deskryptywny (wielość określeń: Pomacy, Achrjani, Bułgaromahometanie, Bułgarzy-muzułmanie, Turcy rodopscy), ile przede wszystkim stale niekonsekwentna polityka państwa bułgarskiego, wynikająca z pewnego rozdarcia między dążeniem do ich asymilacji lub segregacji, prowadzona przy tym w kontekście kemalizmu i zagrożeń tureckim nacjonalizmem. Pierwszym wyraźnym przejawem przemocy ze strony państwa jest przeprowadzona w 1912 roku, czyli w warunkach wojny bałkańskiej (jako walki krzyża z półksiężycem), akcja przymusowej chrystianizacji Bułgarów-muzułmanów z ziem południowych. Chociaż w drugiej połowie lat 20. i w latach 30. podejmowane są próby odróżnienia tożsamości etnicznej od religijnej, tak aby „Pomacy" mogli być w sposób naturalny włączeni do narodu bułgarskiego, to po przewrocie 1934 roku priorytetem staje się „odrodzenie" bułgarskiej tożsamości w imię jedności narodu (realizowane przez faszyzującą organizację obywatelską „Rodina"). W 1942 roku w warunkach wojennych dochodzi do przymusowej bułgaryzacji imion.

Niejednoznaczny status innego wyznania poświadcza również stosunek do Żydów. W oficjalnym i popularnym dyskursie bułgarskim podkreśla się szacunek dla judaizmu jako starszego względem chrześcijaństwa i mającego bliskie związki z prawosławiem. Akcent zostaje położony na tolerancję i otwartość narodu bułgarskiego, zwłaszcza w porównaniu z zachodnim antysemityzmem katolików. Z drugiej strony faktem jest społeczna izolacja wspólnoty żydowskiej w nowym państwie bułgarskim i popularność wśród jej członków idei syjonizmu, a zwłaszcza bułgarska *Ustawa o ochronie nacji* (1941), która – na wzór nazistowskiej – nie tylko zakazuje zrzeszania się Żydów, ale też de facto odbiera im prawa obywatelskie. Podstawowym elementem pozytywnej autoprezentacji jest narracja o uratowaniu bułgarskich Żydów właśnie w warunkach sojuszu z Hitlerem (1943).

Folklor bułgarski ukazuje Żydów w negatywnym świetle, co wynika zapewne z ich wyjątkowego statusu społecznego w imperium osmańskim, w praktyce przejawiającego się w różnicach majątkowych. W warunkach „niewoli tureckiej" „nieczysty Żyd" stanowi przedmiot porównania i kompensacji moralnej. W piśmiennictwie cerkiewnym funkcjonuje specjalny gatunek antyżydowskich traktatów polemicznych, rzekomych świadectw żydów, którzy dobrowolnie się ochrzcili, a w których pojawia się nawet mit rytualnych zabójstw. W literaturze bułgarskiego odrodzenia ten stereotyp umacnia się: jako handlarze i lichwiarze Żydzi są fałszywi i zdradzieccy. W rewolucyjnej prasie emigracyjnej (Christo Botewa, Lubena Karawełowa) reprezentują interesy bogatych państw zachodnich pragnących zachować status quo na Bałkanach. Decydującym kryterium jest zatem stosunek do sprawy bułgarskiej. Ambiwalencja wynika z przyjmowania przez bułgarskich pisarzy podwójnej perspektywy: narodowej i uniwersalistycznej. Na przykład Petko Sławejkow widzi ich jako fanatyków, ale przyznaje, że w relacjach osobistych należy kierować się humanistycznym ideałem braterstwa ludzi, a nie wiary. Ostatecznie dyskurs antyżydowski funkcjonuje jako znak patriotyzmu i tożsamości chrześcijańskiej pojętej jako bułgarska. Po wyzwoleniu kulturowy obraz Żyda pozostaje niejednoznaczny, o czym świadczą także utwory o tematyce historycznej Iwana Wazowa.

Po 1944 roku kwestie konfesyjne ulegają marginalizacji w sytuacji ogólnej polityki ateizacji państwa. W dyskursie komunistycznym źródła ateizmu znajdują się już w okresie odrodzenia narodowego. Na pierwszy plan wysuwa się jego nurt antyklerykalny (→ klerykalizacja). Odrodzeniowa walka o Kościół narodowy zostaje uznana za walkę o polityczne wyzwolenie narodu, a wyznanie prawosławne sprowadzone do wyznacznika kultury, bytu i tradycji bułgarskiej w sensie świeckim. Utożsamienie „naród–wyznanie" zostaje doprowadzone do końca.

Konstytucja z 1947 roku gwarantuje mniejszościom narodowym prawo do nauki własnego języka i rozwoju kultury, ale w praktyce ideał internacjonalizmu szybko ustępuje idei jedności narodowej. Ponownie papierkiem lakmusowym jest sytuacja ludności muzułmańskiej, jeszcze bardziej

skomplikowana wobec faktu, że po wojnie Turcja znalazła się po stronie „Zachodu". Niekonsekwentna polityka państwa komunistycznego powtarza w istocie wzorce przedwojenne i waha się między koncepcją masowych przesiedleń i zmiany imion (i ubrań) a względną tolerancją. W tym kontekście podkreślanie narodowych cech ma cel ściśle propagandowy: odciągnięcie od islamu i stworzenie prawowiernego obywatela ateistycznej i socjalistycznej Bułgarii. Pod koniec lat 50., kiedy dochodzi do likwidacji szkół tureckich, narzędziem walki z propagandą religijną staje się → oświata. W tym kontekście wraca motyw przymusu w islamizacji ludności bułgarskiej w warunkach „niewoli tureckiej". Jego artystycznym wyrazem stała się pisana na zamówienie powieść historyczna Antona Donczewa (ur. 1930) *Време разделно* (1964), a przede wszystkim jej ekranizacja z 1987 roku, ukazująca monstrualną przemoc Turków jako fanatyków religijnych. Przedmiotem agresji jest nie wiara, lecz narodowość. Bułgarską dumę ma budować nie tyle męczeństwo, ile heroiczny opór. W latach 60.–80. teza o przymusowej islamizacji uzyskuje poparcie w nauce. Powrót do ideałów narodowych wyraża się w tezie, że „Bułgaromahometanie" nie mają tureckich korzeni, lecz są na siłę zislamizowanymi Bułgarami, a obecnym celem politycznym jest przywrócenie im świadomości narodowej. Kulminację rozwijanej od lat 70. idei jednej socjalistycznej nacji stanowi tzw. proces odrodzeniowy (*възродителен процес*), wyrażający się m.in. w przymusowej zmianie imion ludności muzułmańskiej w latach 1984–1985.

W okresie komunizmu utwierdza się również marksistowskie odczytanie „propagandy protestanckiej" jako działalności obcych sił politycznych; ta relektura opiera się na jeszcze XIX-wiecznym wątku antynarodowym/antybułgarskim i łączy odrodzeniowy narodocentryzm z ideałem walki klasowej. W efekcie pierwsze narracje historyków o roli protestantów w dziejach Bułgarii koncentrują się na ich podstępach i porażkach i służą utwierdzeniu opozycji względem „kapitalistycznego Zachodu". Adaptacja polemiki religijnej do potrzeb walki klasowej osiągnięta zostaje dzięki podwójnemu utożsamieniu: ludowej/narodowej religijności z obrzędem, a obrzędu – z zabobonem (→ religia). Misja cywilizacyjna (neo)protestantów zostaje zdyskredytowana w historiografii marksistowskiej po pierwsze ze względu na jej związki z interesem politycznym mocarstw zachodnich, po drugie – ze względu na (w istocie motywowane anachronizmem) nieporozumienie i rzekomą zapoznaną wartość kultury bułgarskiej.

Okazuje się zatem, że nawet w okresie programowego ateizmu wyznanie prawosławne pojęte jest jako gwarant jedności i przetrwania narodu. Utożsamienie wyznania z narodem staje się podstawą socjalistycznego nacjonalizmu. Inne wyznania chrześcijańskie w kluczu kulturowym jawią się jako nośniki czy też metonimie kultury zachodniej, przez co zyskują ocenę pozytywną lub negatywną, w zależności od orientacji politycznej. W kluczu religijnym zaś ulegają dyskredytacji przez sprowadzenie do fenomenu politycznego. Utożsamianie „religia (wyznanie prawosławne) – naród" prowadzi do pomieszania

porządków i zrównania sekt, herezji, innych wyznań (religii) i propagandy politycznej. Z drugiej strony stosunek do konwertytów, tzw. nowych Bułgarów (przede wszystkim byłych muzułmanów), pokazuje, że sytuacja jest bardziej skomplikowana, jako że likwidacja przeszkody religijnej nie prowadzi do integracji; konwertyci pozostają obcy, związek między „bułgarskością" a prawosławiem ma charakter genetyczny.

Po 1989 roku, w sytuacji otwarcia się kultury bułgarskiej na nowe wpływy, dochodzi do spotkania z nowymi formami wiary i wyznaniami, zarówno chrześcijańskimi, jak i heterodoksyjnymi, spod znaku New Age, a także odrodzenia lub (re)konstrukcji rodzimych wersji alternatywnych (→ bogomilstwo; → dynowizm, tangryzm). Prawosławie funkcjonuje jako wyznanie tradycyjne (także na mocy konstytucji z 1991 roku), kojarzone z tożsamością narodową, co przejawia się głównie w rytuałach państwowych i deklaracjach obywatelskich. Charakterystyczne dla środowisk konserwatywnych polemiki z innymi wyznaniami przebiegają wedle ustalonych w tradycji ram i rozciągają się od ujęć skrajnie radykalnych do umiarkowanych, a punktem odniesienia jest albo religijna ortodoksja, albo ideał słowiańskiej jedności. Narzędzi dostarcza zwłaszcza postradzieckie doświadczenie rosyjskie. Na uwagę zasługuje rozpowszechnienie tekstów kontrowersyjnego rosyjskiego apologety i publicysty Andrieja Kurajewa (ur. 1963). W książce *Към протестантите за Православието* (2001) w sposób prawowierny, ale i racjonalny, dostosowany do wiedzy i wrażliwości współczesnego odbiorcy, polemizuje on z błędnymi sądami na temat prawosławia, formułowanymi przez nowe sekty i wyznania protestanckie. Jednym z jego głównych argumentów przeciwko neoprotestantom jest to, że nie mają oni umocowania w → tradycji religijno-kulturowej (w odróżnieniu od „starych" protestantów i katolików). Szczególnie wymowna jest tu oparta na cyklicznej wizji historii typologia wyznań chrześcijańskich: o ile katolicyzm (ze swoją scholastyką i legalizmem) symbolizuje według Kurajewa średniowiecze, a protestantyzm (ze swoim racjonalizmem i materializmem) oświecenie, o tyle prawosławie stanowi zarówno religię starożytną, bo najbliższą źródłom i myśli greckiej, jak i współczesną, bo najlepiej odpowiada na duchowy głód człowieka (po)nowoczesnego.

O problematycznych relacjach z katolicyzmem świadczą i dyskusje przy okazji wizyty papieża Jana Pawła II w 2002 roku. Pierwotnie Bułgarski Kościół Prawosławny nie przejawił chęci spotkania się z gościem (zaproszonym oficjalnie przez państwo bułgarskie), ostatecznie patriarcha Maksim przyjął go, ale w przemówieniu przypomniał o schizmie i zaprosił do powrotu na łono ortodoksji. Z drugiej strony podkreśla się rolę Kościoła prawosławnego w ocaleniu Żydów (w 2017 roku Bułgarska Cerkiew Prawosławna została nawet zgłoszona do Pokojowej Nagrody Nobla). Na fali rozrachunku z komunizmem na znaczeniu zyskuje również temat ludności muzułmańskiej, zwłaszcza w obliczu nowych idei liberalizmu i społeczeństwa obywatelskiego. Nadal jednak zauważalne jest napięcie między bułgarskim rozumieniem konfesji w teorii

i praktyce kulturowej. Z jednej strony stosunek do innych wyznań i religii jest dowodem na bułgarską tolerancję, z drugiej – ujawnia stały imperatyw ustanawiania granic tożsamości narodowej i ideał wspólnoty homogenicznej.

Аврамов Р., *„Спасение" и падение: Микроикономика на държавния антисемитизъм в България 1940–1944 г.*, София 2012; *Балканите. Модернизация, идеНтичности, идеи. Сборник в чест на проф. Надя Данова*, София 2011; Еленков И., *Католическата църква и католиците в България*, София 2004; Иванова Е., *Ислямизирани Балкани. Динамика на разказите*, София 2014; Иванова Е., *Отхвърлените „приобщени", или процеса, наречен „възродителен" (1912–1989)*, София 2002; Илчев И., Митев П., *Докосвания до Америка (XIX – началото на XX век)*, София 2003; Тодорова О., *Евреите в българската словесност от началото на XIX век до Освобождението*, w: *Балканските идентичности в българската култура*, https://balkansbg.eu/bg/content/b-identichnosti/141-evreite-v-balgarskata-slovesnost-ot-nachaloto-na-hih-vek-do-osvobozhdenieto.html.

Ewelina Drzewiecka

KONFESJE
(Chorwacja)

Pojęcie konfesji oznaczające etymologicznie wyznanie, spowiedź (chorw. ispovijed, priznanje), w szerszym znaczeniu odnoszące się do ogółu norm i zasad wspólnoty religijnej, w węższym określa zbiór zasadniczych prawd konkretnej konfesji. W chorwackim dyskursie wyraz konfesija zazwyczaj używany jest wymiennie z pojęciem vjeroispovijest (‘wyznanie’), a najczęściej także kategorią religii (religija). Problematyka konfesyjna pojawia się w Chorwacji w zasadzie w każdym okresie istnienia kolejnego organizmu państwowego w XIX i XX wieku, w skład którego wchodził kraj (monarchii Habsburgów do 1868, czyli do momentu utworzenia Austro-Węgier w 1867 i podpisania ugody węgiersko-chorwackiej w 1868 roku, w okresie 1868–1918, czyli w państwie austro-węgierskim, następnie w latach 1918–1941, czyli królewskiej Jugosławii, w okresie Niezależnego Państwa Chorwackiego 1941–1945, w socjalistycznej Jugosławii 1945–1990 i w końcu w Republice Chorwacji od 1991 roku), co wynikało z konieczności ustanowienia praw dla wszystkich funkcjonujących (i akceptowanych w danym czasie) grup wyznaniowych. Do 1918 roku najliczniejsze konfesje, poza wyznawcami dominującej religii rzymskokatolickiej, to wspólnoty żydowska, prawosławna, protestancka i islamska. W XX wieku, kiedy szczególnie mocno zaznacza się tendencja włączania elementu religijnego do niezbędnych składników tożsamości zbiorowej Chorwatów (dotyczy to okresu Niezależnego Państwa Chorwackiego, w mniejszym stopniu

socjalistycznej Jugosławii i najsilniej Republiki Chorwacji w latach 90.), najbardziej istotne stają się relacje na linii „katolicyzm – prawosławie".

Na obszarze Chorwacji do 1868 roku większość konfesji uzyskała dość zadowalające położenie (poza muzułmanami, którym formalnie przyznano prawa dopiero podczas pierwszej wojny światowej). W okresie od 1868 do 1918 roku sytuacja poszczególnych wyznań zależała od chorwackiego prawodawstwa, gdyż zgodnie z ugodą węgiersko-chorwacką z 1868 roku kwestie wyznaniowe i kościelne zostały uznane za autonomiczny obszar chorwacki i podlegały chorwackiemu parlamentowi (Sabor) oraz Wydziałowi ds. Wiary i Nauczania (Odjel za bogoštovlje i nastavu). Jako pierwsi równoprawność względem katolików uzyskali Żydzi w przepisach ustanowionych w 1873 roku. Nie rozwiązano jednak wówczas kwestii małżeństw mieszanych. Problem ten podjęto dopiero w 1905 roku, kiedy chorwacki Sabor przedłożył *Zakon o vjeroispovjednim odnosima*, który wszedł w życie 17 stycznia 1906 roku i stanowił, że „wszystkie prawem uznane kościoły lub wspólnoty konfesyjne mają prawo do jawnego wyznawania wiary". Usiłowano wówczas rozwiązać także kwestie organizacyjne i uchwalono *Zakon o uređenju izraelitskih bogoštovnih općina* (7 II 1906). Tym pierwszym dokumentem uregulowano także sytuację protestantów, którzy – choć obecni w Chorwacji od XVI aż do XIX wieku – przez antyreformacyjną politykę narzucaną przez władze wiedeńskie nie podlegali regulacjom prawnym. Sytuacji tej nie zmieniały kolejne przepisy austriackich władców i węgierskich rządów (patent tolerancyjny Józefa II z 1781 roku, węgierskie przepisy z 1791 roku), które programowo wyłączały ziemie Chorwacji, Dalmacji i Slawonii z obowiązku uznania wiary protestanckiej za jedną z państwowo usankcjonowanych. Do zmiany doszło w 1859 roku, kiedy Franciszek Józef I, wprowadzając nowy patent protestancki, doprowadził do uznania prawa ewangelików wyznania augsburskiego i kalwinów do zasiedlania wskazanych regionów, a Kościołowi ewangelickiemu dał możliwość samostanowienia, w tym tworzenia własnych gmin wyznaniowych i budowy związanych z nimi szkół. Decyzję tę potwierdził chorwacki parlament w 1863 roku. Do Chorwacji napływali wówczas Niemcy i Słowacy wyznania ewangelickiego, a także Węgrzy wyznający ewangelicyzm reformowany (kalwinizm). Ostatecznie próby uzyskania autonomii przez Kościół ewangelicki znalazły pozytywne rozwiązanie w ostatnim dziesięcioleciu XIX wieku przez wprowadzenie dokumentu pod nazwą *Zakon o uređenju izvanjskih pravnih odnošaja evangeličkih crkava augsburške i helvetske vjeroispovijesti u kraljevinama Hrvatskoj i Slavoniji*, uchwalonego w 1893 roku (opublikowanego w 1898), który podporządkowywał ewangelików z Królestwa Chorwacji i Slawonii węgierskiemu Kościołowi ewangelickiemu. Kolejne przepisy dotyczące protestantów pojawiły się w 1906 roku.

Aprobatywne stanowisko względem protestantów, typowe dla szkoły w Heidelbergu, dawnego akademickiego centrum intelektualnego kalwinizmu, prezentował w dziele *De Religione Christiana in Slavis Introducta – Propagata – Reformata: Commentatio historico* (1848) Imbro Ignjatijević Tkalac (1824–1912),

wychowanek niemieckich uniwersytetów w Berlinie, Monachium i Heidelbergu. W jego książce znalazł się wykład na temat protestantyzmu, który wiązał z wpływem czeskiego reformatora Jana Husa. Przez pozytywny odbiór tej postaci autor przypisywał narodowi, z którego się Hus wywodził, dziejową rolę w pogodzeniu skłóconych wyznawców różnych odłamów chrześcijaństwa, uznając, że doprowadzi ona ludzkość do pełni człowieczeństwa.

Z kolei szczególnie silny napływ wyznawców prawosławia na ziemie chorwackie nastąpił w czasie tureckiej ekspansji na Bałkany, czyli w XV i XVI wieku. Największa ich część zasiedlała wówczas Srijem, byli to Serbowie (*ekavci*) i prawosławni Wołosi (*ijekavci*), którzy z czasem ulegli serbizacji. Kolejne fale ludności przybyły w 1690 roku (Velika seoba Srba) pod zwierzchnictwem patriarchy Arsenija III Čarnojevicia, a następnie także za czasów Arsenija IV Jovanovicia Šakabenty (1737). Już Čarnojević organizował struktury Kościoła prawosławnego w Chorwacji na podstawie dokumentów *Vlaški statusi* (1690, 1691, 1695) wydawanych przez Leopolda I, które dały mu prawo do zbudowania struktur Cerkwi i przyznały mu zwierzchność nie tylko nad prawosławnymi z czasów Wielkiej Wędrówki, ale także nad wszystkimi, którzy w ciągu ostatnich 150 lat osiedlili się na ziemiach chorwackich. Przywileje te potwierdzili wszyscy późniejsi władcy. Funkcjonowanie prawosławnego Serbskiego Kościoła Grecko-Wschodniego (jak go nazywano oficjalnie) w ramach Metropolii Karłowickiej (Karlovačka metropolija) regulowały dokumenty: *Regulamentum privilegiorum* z 1770, *Regulamentum* z 1777, *Rescriptum Declaratorium Nationis Illyricae* z 1779 i *Kraljevski reskript* z 1868. Patent tolerancyjny Józefa II z 1871 roku gwarantował natomiast prawosławnym wolność wyznania i możliwość osiedlania się w „cywilnej" części Chorwacji (a więc poza Pograniczem Wojskowym). Uzyskali również możliwość zakupu nieruchomości i pełnienia służby w urzędach państwowych, przez co prawa prawosławnych zostały zrównane z prawami katolików. Nie dotyczyło to jednak organizacji ich Kościoła. Jego sytuacja nie poprawiła się także w 1848 roku, kiedy równoprawność obu Kościołów – katolickiego i prawosławnego – została ogłoszona przez chorwacki i węgierski parlament. Sytuację rozwiązał cesarz w 1868 roku, potwierdzając, że prawosławni na Węgrzech otrzymują autonomię w kwestiach kościelnych, szkolnych i majątkowych, a także podlegają węgierskiemu ministrowi, który ma pełnię praw decydowania w całej Chorwacji i Slawonii. Przez działalność prawosławnych popów na chorwackim terytorium ukształtowana została serbska świadomość narodowa, której nierozłączonym składnikiem było wyznanie. W drugiej połowie XIX wieku słowo „Serb" stało się tu w zasadzie synonimem określenia „prawosławny". Wtedy ostatecznie uformowana została także serbska mniejszość narodowa na obszarze Chorwacji w sensie terytorialno-administracyjnym i historycznym. W 1887 roku wprowadzono przepisy dotyczące organizacji Kościoła i użycia cyrylicy (*Zakon o uređenju poslova crkve grčko-istočne i o uporabi ćirilice*). Rok później ustanowione nowe prawo nie pozwalało wprawdzie na stworzenie autonomicznego serbskiego szkolnictwa, ale w 1888 roku umożliwiono

powstanie serbskich szkół konfesyjnych. Za czasów panowania bana Khuena Héderváry'ego (1883–1903) utworzono serbsko-prawosławne szkoły i zaczęła funkcjonować prawosławna katecheza w miejscowości Pakrac, a flaga Królestwa Serbii wykorzystywana była także jako religijny emblemat Serbów w Chorwacji. Ostatnie przepisy prawne odnośnie do prawosławnych przed pierwszą wojną światową ustanowiono, jak w przypadku pozostałych wyznań, w 1906 roku.

Stosunek Chorwatów do prawosławnych w XIX i na początku XX wieku nie był jednoznaczny, ścierały się w tym obszarze poglądy środowisk liberalnych księży i działaczy politycznych z przedstawicielami konserwatywnego odłamu katolicyzmu. Bez wątpienia uznaniu równoprawności obu religii sprzyjały idee rozwijane przez zwolenników ruchu iliryjskiego, m.in. Pavla Štoosa (1806–1862). Znaczącą rolę odegrali także Adolf Veber Tkalčević (1825–1889) i senjski biskup Mirko Ožegović (1775–1869). Pod kierownictwem tego ostatniego komisja parlamentarna, pracująca w składzie obejmującym także duchownych katolickich i prawosławnych, przygotowała propozycję zmian w szkole i Kościele, deklarując równość wyznawców obu konfesji w prawodawstwie państwowym. Za rzecznika ekumenizmu uznaje się też Josipa Juraja Strossmayera (1815–1905), który był zwolennikiem porozumienia między Rosją a Stolicą Apostolską, czego wyraz można znaleźć w jego memorandum z 1876 roku skierowanym do rosyjskiego rządu.

Głos w kwestiach okołokościelnych i wyznaniowych zabierał także deklarujący się jako agnostyk Imbro Ignjatijević Tkalac, autor wydanej w Heidelbergu wspomnianej już rozprawy *De Religione Christiana in Slavis Introducta – Propagata – Reformata: Commentatio historico*, w której przedstawił źródła i rozwój chrześcijaństwa u Słowian od czasów najwcześniejszych do reformacji. W książce akcentował, że chrześcijaństwo wśród Słowian południowych przybrało dwie różne formy, twierdził też, że obrządek łaciński został im narzucony po krwawych walkach, natomiast grecki łatwiej docierał do zwykłych ludzi. Jako przyczyny takiego stanu rzeczy wskazywał oparcie się przez Kościół katolicki na uniwersalnych zasadach i jego dążenie do utwierdzania ich przez spisywanie dekretów i tworzenie systemu wartości, co de facto wiązało się też z dominacją nad światem w pewnych obszarach i sankcjonowaniem jej w postaci zewnętrznej formy. Zdaniem Tkalaca taki sposób funkcjonowania w świecie przywodzi na myśl germański charakter i kulturową hegemonię narodu niemieckiego w Europie. Kościół prawosławny tymczasem koncentrował się na rozwoju doktryny i dużo łatwiej dostosowywał się do charakteru wiernych, co pozwoliło mu zdobyć więcej wyznawców wśród Słowian. Konkurowanie obu kościołów Tkalac uznawał za szkodliwe dla Słowian, sam pozostawał po stronie prawosławia, uważając, że jest bliżej ludzi – m.in. za sprawą odrzucenia celibatu, co miało wpływać na lepszą komunikację między duchownymi a wiernymi przypominającą relacje w rodzinie, i ze względu na język słowiański w liturgii. Choć negatywne strony widział głównie po stronie Kościoła katolickiego, akcentował

również pewne wady Kościoła prawosławnego, w tym nietolerancję. Ostatecznie opowiadał się za kompromisem, proponując ustanowienie jednolitego Kościoła słowiańskiego (*Ecclesia Slavica*). Jego poglądy nie były odosobnione w ówczesnej Europie. Pewne jest, że znał dzieło (i być może było dlań źródłem inspiracji) współczesnego mu Ľudovíta Štúra *Das Slaventum und die Zukunft Europas*, w którym słowacki działacz odrodzeniowy opowiadał się za wsparciem Kościoła prawosławnego jako „jedynego wyrazu prawdziwego słowiaństwa", co zdaniem Štúra mogłoby pomóc w upadku monarchii naddunajskiej.

Z kolei środowisko związane z założonym przez biskupa Juraja Haulika pismem „Katolički list", reprezentującym konserwatywne skrzydło katolicyzmu, na swoich łamach prezentowało mniej aprobatywne poglądy odnośnie do prawosławia, uznając je za aberrację względem wiary rzymskiej. Twierdzono, że Kościół katolicki podąża za jedyną „prawdziwą" wiarą, bo – jak wyjaśniał m.in. biskup Franjo Rački (1828–1894) – tylko tej wierze podstawy dał Chrystus, głosiciel wiecznej prawdy. Pismo propagowało politykę nieprześladowania innych wspólnot wyznaniowych, tolerując ich istnienie w nadziei, że się kiedyś przyłączą do Kościoła katolickiego. Dotyczyło to przede wszystkim wyznawców prawosławia. Uznając, że różnice dzielące Kościół katolicki i prawosławny są niewielkie, wyrażano nadzieję na to, że schizmatycki „grecko-niezjednoczony Kościół", który wystąpił z Kościoła katolickiego, ponownie do niego wróci. Warto jednak nadmienić, że uprzywilejowane położenie Kościoła powszechnego jako „jedynego nosiciela prawdy Chrystusowej" nie przenosiło się na plan praw obywatelskich, tzn. wyznawcy obu religii mieli w drugiej połowie XIX wieku równą pozycję w państwie.

Do urzędowego uznania islamskiej konfesji na obszarze Chorwacji doszło dopiero na początku XX wieku. Kwestia ta w państwie austro-węgierskim podjęta została w 1909 roku już po aneksji Bośni i Hercegowiny. Wtedy też wprowadzono ustawę *Zakon o priznanju islama prema hanefijskom obredu kao vjerskog društva*. Idąc w ślad za decyzjami austriackimi, w 1912 roku islam został prawnie uznany w Dalmacji, a już w trakcie pierwszej wojny światowej, w 1916 roku w Chorwacji i Slawonii (*Zakon o priznavanju islamske vjeroispovijesti u Kraljevinah Hrvatskoj i Slavoniji*). Chociaż formalnie kwestię islamską podjęto stosunkowo późno, to realne kontakty chorwacko-muzułmańskie na terytorium historycznej Chorwacji trwały od 1878 roku.

Do stosunkowo regularnego obcowania na obszarze ziem chorwackich katolickiej ludności Chorwacji i muzułmańskiej populacji pochodzącej najczęściej z Bośni doszło w końcu XVIII wieku. Był to moment, kiedy, po pierwsze, uszczuplona została hegemonia osmańska na Bałkanach, i po drugie, kiedy oświecony absolutyzm Habsburgów zaczął podważać katolicki ekskluzywizm wyznaniowy, co wiązało się m.in. z wydaniem przez Józefa II patentu tolerancyjnego w 1781 roku. Wprawdzie nie dotyczył on muzułmanów (tylko Żydów, prawosławnych chrześcijan i protestantów), niemniej otwierał drogę kolejnym przywilejom dla niekatolików.

W samej Chorwacji muzułmanie zaczęli pojawiać się regularnie po 1718 roku, czyli po pokoju w Požarevcu, kiedy ustanowiono nową granicę z Bośnią i wokół niej rozpoczął się handel oraz codzienne kontakty miejscowej ludności. Wówczas do Zagrzebia po raz pierwszy zaczęli przybywać handlarze z osmańskiej Bośni skuszeni wprowadzanymi przez cesarza przywilejami i zniesieniem obowiązującego do początku XVIII wieku zakazu wstępu osmańskim poddanym i Żydom na habsburski rynek. Ślady tej obecności można odnaleźć w dokumentach gminnych i podatkowych z 1767 roku. Świadczą o okresowym przebywaniu w Zagrzebiu bogatszych kupców z Bośni, którzy magazynowali tam spore zasoby towaru, przebywając w mieście bez możliwości uzyskania praw obywatelskich jako niekatolicy. Niemniej migracje w okresie przednowoczesnym miały charakter wybitnie konfesyjny – ludność chrześcijańska, zmieniając miejsce zamieszkania, wybierała obszary pozostające pod zwierzchnictwem chrześcijańskim, a muzułmanie przesiedlali się na ziemie, gdzie wyznawano islam. Po 1878 roku konfesyjny wyznacznik stracił na znaczeniu i zaczął się okres migracji muzułmanów do Zagrzebia i bańskiej Chorwacji, gdzie ich pobyt jednak stale miał wymiar tymczasowy (aż do końca Austro-Węgier), co oznaczało także, że na terenie Chorwacji mieli status obcokrajowców, obywateli Bośni i Hercegowiny, niemających możliwości uzyskania tutejszego obywatelstwa (do 1916 roku islam nie został prawnie uznany). Po okupacji Bośni i Hercegowiny przez Austro-Węgry w 1878 roku zmieniło się jednak podejście władz na przykład do kwestii pochówku zmarłych na terenie Zagrzebia. Zaczęto ich chować na nowo powstałym cmentarzu Mirogoj, choć pierwotnie nie przewidziano tam części muzułmańskiej. Pierwszy taki pogrzeb odbył się w 1883 roku, kiedy pochowano na Mirogoju Osmana Banjalučanina, krawca z miejscowości Bosanski Novi.

Wbrew nierozwiązanym kwestiom prawnym kontakty katolickich Chorwatów z bośniackimi muzułmanami były częstsze. Przybywali zazwyczaj mężczyźni, przedstawiciele różnych profesji, szukający pracy, i studenci, którzy po odbytej nauce wracali do swoich domów. Do 1918 roku tworzyli najliczniejszą grupę, albowiem w 1892 roku decyzją lokalnych władz slawońsko-chorwackich pozwolono absolwentom sarajewskiej szkoły prawnej (Šerijatska sudačka škola) zapisywać się na zagrzebski Wydział Prawny i zdawać egzaminy państwowe. Pierwszy wykorzystał tę możliwość Osman Nuri Hadžić z Mostaru, student zagrzebskiego Wydziału Prawa już od 1893 roku. Jego kontakty z Chorwatami były wcześniejsze, publikował m.in. w 1892 roku w dubrownickim czasopiśmie Franjo Supila „Crvena Hrvatska" i w zagrzebskim czasopiśmie pravašy (→ *pravaštvo*) „Prosvjeta", jak i w periodyku „Dom i sviet". W 1894 roku natomiast wydał własnym nakładem polemiczną rozprawę *Islam i kultura*, w której w sposób popularny próbował wyjaśnić chorwackiej opinii publicznej, zwłaszcza zaś zwolennikom Partii Prawa (Stranka prava), podstawowe założenia islamu i jego kulturowe znaczenie. Doceniał w kwestii dowartościowania islamu poglądy i działania Ante Starčevicia, pisząc: „Ale z czasem, ponieważ Turcy zaczęli się wycofywać z Bałkanów, zaczęła się

między narodami ta nienawiść do islamu na tyle zmniejszać, że zaczęto oddzielać religię od narodowości, od państwa. Szczególnie dało się to zauważyć u Chorwatów, którzy ostro oddzielają wiarę od narodowości, i u nich znaleźli się dojrzali, mądrzy politycy, tacy jak wielki człowiek doktor Ante Starčević, który, jak zobaczymy, wziął islam w obronę, i nawet tureckie cesarstwo, o ile je niesprawiedliwie atakowano…" (O. Nuri Hadžić, *Islam i kultura*, 1894). Hadžić był też jedynym muzułmaninem, który brał udział w spaleniu flagi węgierskiej w 1895 roku, kiedy do Zagrzebia przyjechał Franciszek Józef (za co zresztą został osadzony w więzieniu na sześć miesięcy). Następnie kontynuował studia w Wiedniu, a od 1897 roku ponownie w Zagrzebiu.

W samym XIX wieku obecne były sprzeczne impulsy emocjonalne w relacjach Chorwatów-katolików z muzułmanami, zwłaszcza jeśli chodzi o Turków. Z jednej strony wyraźne były tendencje demonizacji Turków i islamu. Wątek ten stał się zresztą jedną ze składowych przedodrodzeniowej mentalności i pierwszych nowoczesnych chorwackich programów kulturowych i politycznych, konglomeratu wczesnego nacjonalizmu, austroslawizmu i kulturowego jugoslawizmu. Ich symbolem z perspektywy Wiednia był kult bitwy pod Szigetvárem (chorw. Siget) i Nikoli Šubicia Zrinskiego, a kluczowymi pojęciami krzyż, półksiężyc i turecka tyrania, które literacką formę uzyskały w dziele *Smrt Smail-agi Čengića* Ivana Mažuranicia, najbardziej reprezentatywnym dla chorwackiego romantyzmu. Wbrew ogólnoeuropejskiej fascynacji egzotyką Orientu chorwacki romantyzm, realizujący się przede wszystkim w „hajducko-tureckiej" nowelistyce, wyróżniał się antytureckim i antyislamskim dyskursem, w którym głównym motywem była relacja chrześcijańskiej ofiary i tureckiego wroga-tyrana. Odmienne stanowisko w kwestii osmańsko-islamskiej prezentował wówczas wspomniany już Ante Starčević, założyciel i ideolog Partii Prawa. Paradoksem jest fakt, że w przestrzeń życia publicznego wszedł jako zwolennik iliryzmu, a po wydarzeniach 1848 roku stał się rzecznikiem chorwackiego nacjonalizmu i przeciwnikiem wszystkich ogólnosłowiańskich i południowosłowiańskich koncepcji, które opierały się m.in. na antyislamskich i antyosmańskich przekonaniach. Niemniej Starčević już w 1857 roku w Zagrzebiu opublikował afirmatywny względem islamu esej zatytułowany *Muhamed* o proroku i wierze, której „wielka część naszych z krwi i języka najczystszych braci się trzyma". W pozostałych pismach dotyczących tzw. kwestii wschodniej, demonizacji islamu i państwa osmańskiego przeciwstawiał moralne i społeczne podstawy islamskiej nauki i wyidealizowany obraz bośniackiej arystokracji muzułmańskiej i głównych osmańskich instytucji społecznych i polityczno-prawnych. Nacjonalizm Starčevicia – niezwiązany jednak z katolickim ekskluzywizmem, otwarty na inne wyznania, wręcz turkofilski – jego skłonność do islamu i programowa opozycyjność względem oficjalnych władz magnetycznie przyciągały pierwszą falę bośniackiej inteligencji muzułmańskiej zainteresowanej ideałem harmonizacji tradycji islamskiej z głównymi prądami europejskiej nowoczesności. Tradycja związków środowiska pravašy i muzułmanów została podtrzymana także po śmierci Starčevicia,

kiedy władza w partii przeszła w ręce Josipa Franka. On i jego Čista stranka prava (w 1906 partia zmieniła nazwę) w kwestiach kulturowych i międzywyznaniowych kontynuowali pierwotną liberalną w tym zakresie linię polityki, przeciwstawiając się ekskluzywizmowi wyznaniowemu, utożsamianiu wiary i narodowości i polityce opierającej się na zasadach konfesyjnych. Dlatego też członkowie klubów akademickich działających na Uniwersytecie w Zagrzebiu, w których obecni byli muzułmanie z Bośni i Hercegowiny, należeli do Związku Młodochorwackich Organizacji (Savez mladohrvatskih organizacija) powiązanych z partią Josipa Franka.

Pierwszy klub akademicki, który w swoich szeregach gromadził katolików i muzułmanów, założono w Zagrzebiu w 1906 roku, był to Klub Hrvata akademičara iz Herceg-Bosne „Tvrtko". W tym samym roku powstał Klub Hrvata muslimana akademičara iz Herceg-Bosne, na którego czele stał Salih Baljić – z czasem (1913) wybrany także na szefa organizacji Hrvatsko akademsko potporno društvo, która reprezentowała interesy wszystkich studentów przed władzami uniwersytetu. Baljić podczas pogrzebu Antuna Gustava Matoša, symbolu pravašowskiej Młodej Chorwacji, przemawiał również w imieniu całej młodzieży studenckiej.

Kiedy w 1916 roku podjęto dyskusję na temat oficjalnego uznania wyznania islamskiego, przedstawiciele środowiska pravašy akcentowali wieloletnie opóźnienie przedkładanego prawa, uznając je za pilnie pożądane. Ostatecznie wspomniany wcześniej dokument po dwudniowej rozprawie został jednogłośnie przyjęty przez chorwacki parlament i wszedł w życie w kwietniu tego roku po uzyskaniu akceptacji cesarza. Muzułmanom zezwolono na publiczne wyznawanie wiary, samostanowienie w kwestiach religijnych, oświatowych i organizacyjnych. Rozwiązano kwestie powiązane z narodzinami i śmiercią, zawieraniem związków małżeńskich i uzyskiwaniem obywatelstwa.

Mniej aprobatywny stosunek do muzułmanów prezentował ideowy przeciwnik Starčevicia, duchowy przywódca Partii Narodowej (Narodna stranka) Josip Juraj Strossmayer. W jednym z politycznych wystąpień pisał, że Turcy w Europie są „jątrzącą się raną i gangreną", którą trzeba czym prędzej odciąć od reszty ciała, że prawa ich religii, będące zarazem prawami obywatelskimi, są niezmienne i że zgodnie z nimi przypadła muzułmanom dziejowa rola „leniuchujących panów", podczas gdy chrześcijanie skazani są na bycie ich niewolnikami (za: *Strossmayer i Rački. Politički spisi*, ur. V. Košćak, 1971).

Sytuacja wspólnoty żydowskiej na terenach chorwackich została prawnie rozwiązana w 1873 roku, kiedy po kilkuletnich przygotowaniach wprowadzono przepisy zrównujące wyznawców „izraelickiej wiary" z pozostałymi obywatelami. Dzięki temu, a także pod wpływem przyspieszonej modernizacji, która objęła Chorwację w drugiej połowie XIX wieku, Żydzi zaczęli się emancypować, awansowali na drabinie społecznej i stali się motorem lokalnej gospodarki. Grupę tę tworzyli już nie tylko drobni handlowcy, właściciele sklepów czy wioskowi domokrążcy, lecz również ludzie wykształceni – lekarze, prawnicy, architekci, artyści, bankowcy i przemysłowcy, co spowodowało

włączenie wyznawców tej konfesji w polityczne, społeczne, gospodarcze i kulturalne życie kraju. Sprowokowało to jednak na przełomie XIX i XX wieku szerzenie się przesądów związanych z Żydami, które z czasem przybrały postać rasowego, ekonomicznego i religijnego antysemityzmu, propagowanego zwłaszcza przez polityków związanych z partią pravašy. Krytyka żydostwa w prasie chorwackiej powielała powszechny w wielu krajach motyw nadmiernego bogacenia się tej grupy, jej ciążenie ku przejmowaniu władzy na świecie i spryt polegający m.in. na tym, że przyjmując cudze imiona – Niemców, Francuzów czy Węgrów – nie traciła własnej podmiotowości narodowej, która opierała się na judaizmie, a jednocześnie ułatwiała sobie ścieżkę dotarcia do wiedzy, gospodarki czy kultury (→ liberalizm – Chorwacja). Pisano: „Żydostwo jako specyficzne plemię ma na pewno szczególne narodowe cele i to całkiem rozległe, ponieważ Żyd ciąży ku czemuś wielkiemu. Celem jego narodowości jest panować nad światem. (…) Potomkowie żydowskiego królestwa nie bronią w ręku, ale pieniędzmi, pozyskiwaniem na własność czym więcej gruntów, rzemiosła i handlu, lukratywnym stanowiskiem, następnie stowarzyszaniem się, oszczędnością i drukiem śpieszą ku celowi" (Bodjanac, *Pleme židovsko i njegovi ciljevi*, „Neven" 1894, br. 4). Podjęcie wątku skutkowało oczywistą konkluzją – kwestię żydowską należy rozwiązać bez szkody dla narodów chrześcijańskich. Z kolei na łamach magazynu „Pučki prijatelj", organu chorwackiego ruchu katolickiego założonego przez biskupa Antona Mahniča, Żydów kojarzono jednoznacznie z liberałami, zwolennikami wolności we wszystkich dziedzinach życia, posiadaczami wielkiego kapitału, entuzjastami wolnej konkurencji, co stawiało ich na pozycji przeciwników biedoty – robotników i chłopów (anonim, *Seljačka je mora pala*, „Pučki prijatelj" 1907, br. 14). Niechęć do bogatych obcych, przybyszy z innych części ówczesnej monarchii Habsburgów, nieznających chorwackiego, a zatem – jak uznawano (taką linię reprezentowało np. pismo „Hrvatski radnički glas") – gotowych służyć interesom antychorwackim, powracała w różnych chwilach. Podczas pierwszej wojny światowej, kiedy wiele rodzin pozostało bez żywicieli, Żydów oskarżano o bogacenie się kosztem lokalnej społeczności pozbawionej podstawowych produktów do życia. Dochodziło do grabieży majątków wszystkich grup postrzeganych jako zwolennicy „starego reżimu", w tym – poza Żydami – także Niemców i Węgrów.

W okresie istnienia pierwszej Jugosławii ani jedna wspólnota religijna nie była jednonarodowa, tak jak ani jedna narodowość nie była całkowicie jednowyznaniowa, choć paradoksalnie, wchodzące w skład państwa główne narody – Serbowie, Chorwaci i Słoweńcy – w przeważającej mierze takie były. W nowo stworzonym Królestwie Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS) początkowo, czyli od jego utworzenia w 1918 roku do przyjęcia pierwszej konstytucji 28 czerwca 1921 roku (Vidovdanski ustav), wszystkie Kościoły i wspólnoty wyznaniowe utrzymały status prawny, jaki im przysługiwał w poprzednich organizmach państwowych. Vidovdanski ustav gwarantował wolność wyznania i sumienia, odchodził jednak

od systemu istnienia Kościołów państwowych, dając wspólnotom wyznaniowym status publicznych instytucji mających szczególne położenie, przywileje i uprawnienia w obszarze administracyjno-prawnym. Konstytucja ta oraz kolejna z 1931 roku (Oktroirani ustav) wprowadzały spis wspólnot religijnych uznanych (w jakiejkolwiek części królestwa) przez prawo. Do dzisiaj nie jest pewne, które z nich realnie miały taki status. Część badaczy wskazuje prawosławnych zrzeszonych w Cerkwi serbskiej, katolików z grekokatolikami, ewangelików, metodystów, baptystów, nazarejczyków, starokatolików, wyznawców islamu i wspólnotę żydowską. Inni uważają, że baptyści, nazarejczycy i starokatolicy nie mieścili się w tej grupie. Wymienione wspólnoty miały jednakowy status prawny, a wyznawcy poszczególnych religii mogli publicznie uczestniczyć w obrzędach. Działalność wszelkich pozostałych wspólnot religijnych była zabroniona. W latach 1929 i 1930 uchwalono ustawy dotyczące poszczególnych wspólnot: *Zakoni o Srpskoj pravoslavnoj Crkvi* (1929), *Zakon o verskoj zajednici Jevreja* (1929), *Zakon o islamskoj vjerskoj zajednici* (1930) i *Zakon o evangeličko-kršćanskim crkvama te reformiranoj kršćanskoj Crkvi* (1930). Chociaż zgodnie z przepisami wszystkie uznane religie były równoprawne, rzeczywistość – m.in. w odbiorze Chorwatów – była inna. Serbska Cerkiew Prawosławna miała wszelkie państwowe przywileje, podczas gdy Kościół katolicki i pozostałe wspólnoty musiały walczyć o swoje prawa. Kościół prawosławny otrzymywał ponadto dwie trzecie subwencji państwowej. Kiedy w 1928 roku podjęto decyzję o ustanowieniu świętem narodowym dnia św. Sawy, katoliccy biskupi się sprzeciwili, uznając, że przepis ten może dotyczyć wyłącznie prawosławnych. Rozwiązania szukano w ustanowieniu prawnej relacji Królestwa Jugosławii z Watykanem. Ostatecznie jednak do podpisania konkordatu nie doszło (w 1935 roku zarówno Stolica Apostolska, jak i władze jugosłowiańskie zaakceptowały jego treść, w 1937 roku ratyfikował go parlament Jugosławii, lecz w 1938 roku rząd zrezygnował z przedłożenia dokumentu w senacie, ogłaszając koniec dyskusji nad konkordatem). Tym samym Kościół katolicki pozostał jedynym, który miał nieuregulowane stosunki z państwem jugosłowiańskim. Katoliccy biskupi zajęli stanowisko w kwestii nierównoprawnego położenia Kościoła katolickiego m.in. w liście wydanym po konferencji biskupów w 1938 roku, w którym przestrzegali przed możliwością zamykania szkół katolickich i odchodzeniem od nauczania religii w szkołach średnich, antykatolickimi działaniami w szkołach państwowych, konwersjami katolików na prawosławie ze względu na możliwość zatrudnienia w urzędach państwowych. Zwracano także uwagę na zagrożenie rozwiązywania młodzieżowych wspólnot religijnych i odbieranie Kościołowi majątku na drodze niesprawiedliwej reformy agrarnej.

Z kolei w okresie drugiej wojny światowej wraz z powstaniem Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna država Hrvatska – NDH) w 1941 roku, gdzie z kolei Kościół katolicki miał uprzywilejowaną pozycję, doszło do rozrachunków z mniejszościami narodowymi i wyznaniowymi, przede wszystkim prawosławnymi Serbami, Żydami i Romami. Władze NDH jako Żydów

klasyfikowały wszystkie osoby wyznające judaizm, mające do drugiego pokolenia wstecz przynajmniej troje Żydów w rodzinie i pozostające w związku małżeńskim z Żydem/Żydówką. Do tej grupy zaliczono także te, które Ministerstwo Spraw Wewnętrznych NDH na wniosek Komisji ds. Rasowych i Politycznych uznało za Żydów. Już w pierwszych miesiącach rządów NDH wprowadzono trzy ustawy uderzające w wyznawców wiary izraelickiej – zarządzenie o przynależności rasowej (*Zakonska odredba o rasnoj pripadnosti*), o ochronie krwi aryjskiej i godności chorwackiego narodu (*Zakonska odredba o zaštiti arijske krvi i časti hrvatskog naroda*) i ochronie jego narodowej i aryjskiej kultury (*Zakonska odredba o zaštiti narodne i arijske kulture hrvatskog naroda*). Wyznawcom tej konfesji ograniczono z czasem wolność poruszania się, wyznaczono obszary, gdzie mogli się osiedlać, zabroniono kształcić się na uniwersytetach i wykonywać wybrane zawody. Zgodnie z przepisami wydawanymi przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, za którymi stał Eugen Kvaternik, Żydom zabroniono także wchodzić do kawiarni i restauracji na obszarze NDH i np. korzystać z kąpielisk w Zagrzebiu na rzece Sawie. Podobne rozporządzenia dotyczące wykluczenia Żydów z miejskich przestrzeni publicznych ukazały się m.in. w Varaždinie. Najcięższą formą kolektywnego poniżenia i dehumanizacji tej społeczności było wprowadzenie obowiązku noszenia żydowskich oznaczeń. Za podstawowy cel owych form ucisku można jednak uznać chęć odebrania Żydom majątków, do czego przystąpiono, zobowiązując ich 5 czerwca 1941 roku do dostarczenia lokalnym władzom szczegółowych informacji o posiadanych dobrach, a z czasem, czyli po internowaniu rodzin żydowskich w obozach koncentracyjnych, upaństwawiając je. Zarówno wprowadzenie wymienionych przepisów, jak i realizację polityki antyżydowskiej wsparła ustaszowska prasa, zwłaszcza czasopisma „Hrvatski narod" i „Novi list" (z czasem „Nova Hrvatska"). Na łamach drugiej z wymienionych gazet pojawiały się artykuły sugerujące niebezpieczny charakter „żydowskiego ducha", który niejako wypływa z natury żydowskiej krwi, poparte konstatacjami, że zbawczy jest fakt, iż chorwacka wieś zachowała „czystą swoją rasową podstawę" lub że „chorwacka krew na wsi nie jest infiltrowana obco-żydowskim osadem". Pisano również o konieczności eliminacji żydowskiej krwi z „komórek naszego organizmu" („Novi list" 1941, br. 5), akcentowano, że Żydzi to obcy, którzy w każdej pracy posługują się „kłamstwem, oszustwem, przebiegłością, nieszczerością, hipokryzją, a w razie potrzeby i morderstwem" („Novi list" 1941, br. 26). Wspominano również o Żydach jako grupie, która przyjmuje „pozycję polipa w chorwackim życiu gospodarczym", szerzono też opinie, że w tym obszarze naród chorwacki jest najmocniej wykorzystywany przez Żydów i ich kapitał („Hrvatski narod" 1941, br. 71). Z kolei kiedy 10 czerwca 1941 roku wprowadzono prawo dotyczące zakazu aborcji, w lokalnej prasie znaleźć można było artykuły o znaczących tytułach powiązane z tą kwestią: *Učinjen je kraj zločinstvima židovskih i drugih tuđinskih liječnika*. We wspomnianym tekście udowadniano, że w niedawnej jugosłowiańskiej przeszłości Żydzi „z największą niechęcią z czysto samolubnych motywów pozbawiali

życia chorwackie dzieci" („Novi list" 1941, br. 49). Propaganda antyżydowska dotknęła także kwestii wiary, uderzając w tzw. tajną naukę Żydów znajdującą się w Talmudzie. Opisywano wiarę judaistyczną jako operującą gwałtem i wykluczaniem ze wspólnoty wszystkich niebędących jej wyznawcami („Hrvatski narod" 1941, br. 83), przekonywano, że całe generacje Żydów „opijały się" treściami księgi i stworzyły rasę, która w swojej krwi nosi samo piekło („Novi list" 1941, br. 20).

Represje dotknęły również prawosławnych Serbów, których początkowo próbowano wysiedlić z obszaru NDH lub zlikwidować w obozach koncentracyjnych (nie dotyczyło to jednak prawosławnych innej narodowości niż serbska – Rosjan i Ukraińców). Polityka państwa uderzała we wszystko, co serbskie, choćby na poziomie nazewnictwa. W połowie lipca 1941 roku termin „serbska wiara prawosławna" zastąpiono określeniem „wiara grecko-wschodnia". Liczni Serbowie pod wpływem prześladowań zmienili wówczas konfesję na katolicką. Państwo faszystowskie odeszło od polityki skrajnych represji w 1942 roku, m.in. decydując się na założenie Chorwackiego Kościoła Prawosławnego (Hrvatska pravoslavna Crkva – HPC), na którego czele stanął Hermogen, rosyjski duchowny, który po pierwszej wojnie światowej osiedlił się w Królestwie SHS. Oczekiwano, że prawosławni (czy raczej „grecko-wschodni") wyznawcy skoncentrują się wokół nowej instytucji. W wydanej dość szybko ulotce *Pravoslavnom pučanstvu u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj*, która miała być dystrybuowana nie tylko przez świątynie, ale i wojsko ustaszowskie, podkreślano, że obywatele wyznający prawosławie są całkowicie równi z Chorwatami wyznania katolickiego, islamskiego i protestanckiego, na co dowodem miało być powstanie nowej organizacji kościelnej. Przypuszcza się, że zmiana polityki wyznaniowej miała związek z obawami bośniackich muzułmanów odnośnie do ich sytuacji w NDH i faktem, że Ante Pavelić chciał mieć tę grupę po swojej stronie.

W okresie socjalistycznej Jugosławii partia komunistyczna oficjalnie opowiadała się za całkowitą wolnością wyznania, wychodząc z założenia, że religijny lub ateistyczny światopogląd jest indywidualną kwestią każdej jednostki. Podobne stanowisko dotyczyło funkcjonowania wspólnot religijnych, o ile nie próbowały wypowiadać się w sprawach politycznych. Uznawano przede wszystkim tradycyjne (ze względu na czas powstania, rozwój historyczny, narodową strukturę i liczbę wiernych) wspólnoty w poszczególnych republikach: Kościół katolicki, Serbską Cerkiew Prawosławną, Macedońską Cerkiew Prawosławną (po 1967 roku), wspólnotę islamską i ponad 30 innych wyznań. W praktyce, zwłaszcza w pierwszych latach funkcjonowania państwa, relacje na linii instytucja wyznaniowa – władza były problematyczne, wspólnoty konfesyjne traktowano bowiem jako ideologiczną i praktyczną opozycję wobec systemu, który się dopiero kształtował i konsolidował, a działania wspólnot religijnych – zwłaszcza Kościoła katolickiego – uznawano za reakcyjne i polityczne (→ religia – Chorwacja).

Kwestie interkonfesyjne, dotyczące przede wszystkim serbskiego prawosławia, wypłynęły szczególnie mocno w latach 90. XX wieku, co miało

związek z wojną toczącą się na obszarze Jugosławii – potrzebą opisania tego konfliktu, artykulacji jego źródeł, uporządkowania świata bieżących zdarzeń, wskazania winnych. Narracje, jakie wówczas powstały, są w zasadzie odbiciem dominującej zwłaszcza w XX-wiecznej historii Chorwacji demonizacji serbskiego wariantu prawosławia i przeciwstawiania go chorwackiemu katolicyzmowi i bośniackiemu islamowi, dla których szukano porozumienia także na płaszczyźnie teologicznej. Modelowym w zasadzie przykładem waloryzacji świata przez pryzmat refleksji powiązanej z problematyką konfesyjną jest artykuł Esada Cimicia (ur. 1931) *Teže od smaknuća. Skica sociologijskog promišljanja silovanja*, opublikowany w 1995 roku w czasopiśmie „Društvena istraživanja" (br. 4–5). Jego autor, odwołując się do skonstruowanej przez siebie wizji duchowości przedstawicieli poszczególnych konfesji – Serbów, Chorwatów i bośniackich Muzułmanów – próbuje naświetlić problem przemocy nad kobietami, aktualny w kontekście wojny lat 90. Buduje jednak przy okazji nazbyt upraszczające schematy. Prawosławie, które, jak zaznacza, w przypadku serbskim uległo transformacji w świętosawie (→ *svetosavlje*), określa mianem okrutnej ideologii, zasadzającej się na nienawiści i całkowicie oddalonej od religii rozumianej w duchu miłości. Wyznawców świętosawia widzi jako ludzi dążących do szerzenia własnej wiary na coraz większym obszarze przez zabijanie, zdobywanie, niszczenie i gwałcenie, co wiedzie go do konstatacji, że nie są autentycznymi prawosławnymi chrześcijanami, że religia Serbów, będąca przemieszaniem prawosławia w specyficznym świętosawskim wariancie z pogaństwem i antycznymi wierzeniami (w połączeniu z opisanym tu mentalnym wyposażeniem) nie daje Serbom szans na włączenie się do rodziny narodów cywilizacji europejskiej. Duchowość katolickich Chorwatów i muzułmanów zostaje opisana skromniej i w zdecydowanym przeciwstawieniu względem prawosławnych. Chorwackość to mieszanka tego, co umysłowe i intuicyjne, w którą wpisane jest nieabsolutyzowanie religii i umiejętność oddzielenia jej od kategorii nacji, co – oprócz faktu, że pozostają wierni etyce chrześcijańskiej także w sytuacji wojny – byłoby największą przewagą Chorwatów nad Serbami. Bośniaccy muzułmanie z kolei opisani zostają jako dzielący wiele wspólnych przekonań z chrześcijanami, w tym pełen szacunku stosunek do kobiet, który pozostaje cechą charakterystyczną ludzi szlachetnych.

Wyraźna tu tendencja do nacjonalizacji wiary dotknęła – wbrew skrajnej opinii Cimicia – także wielu Chorwatów, co widać zwłaszcza w publicystyce lat 90., którą zdominował płytki mesjanizm historiozoficzny rozpowszechniający wizję narodu chorwackiego m.in. jako cierpiącego Chrystusa i tendencja do apoteozy katolicyzmu. W sytuacji ideologizacji teologii i wiary, co związane było z łączeniem poczucia tożsamości narodowej z religijną i tendencją do polityzacji sfery sacrum, nawet Kościół katolicki zaczął się dystansować (choć niewystarczająco zdecydowanie) wobec dominującego dyskursu. W liście pasterskim z 31 sierpnia 1992 roku kardynał Kuharić pisał, że Kościół powinien zachować autonomię wobec państwa i polityki narodowej.

Innym wariantem reakcji na wydarzenia lat 90. XX wieku było na gruncie chorwackim pojawienie się publikacji naukowych wyjaśniających zasady wiary chrześcijańskiej obu wyznań (prawosławnego i katolickiego), także w kontekście problemu wojny, pozbawionych jednak bezpośrednich odesłań do ówczesnej sytuacji politycznej i niestygmatyzujących żadnej ze stron. W takim duchu utrzymany jest np. numer 2–3 czasopisma „Društvena istraživanja" z 1994 roku, w którym znalazły się m.in. teksty Jakova Jukicia *Društvo, rat i religija* i Božo Lujicia *Od Boga ratnika do Boga sveobuhvatne ljubavi. Biblijska interpretacija rata*.

Chorwacki dyskurs na temat konkretnych konfesji pozostaje silnie uzależniony od kierunku polityki poszczególnych formacji ideowych w XIX wieku i polityki państwowej w XX wieku. Jego funkcjonalizacja, modyfikowanie źródłowego przekazu dominującej religii i nasycanie jej pozareligijnymi sensami widoczne są szczególnie mocno w zmianie stosunku do Serbów. Zwolennicy iliryzmu, a następnie jugoslawizmu siłą rzeczy pozytywnie jeszcze wypowiadali się na temat prawosławia. Osłabienie poparcia dla słowiańskich ideologii integralistycznych w XIX i XX wieku skutkowało inną optyką spojrzenia, w szczególności uznaniem Serbów za wrogów stojących na drodze chorwackiej niezależności i dyskredytacją także ich wiary. Typowo chorwackim rysem jest też najczęściej aprobatywny stosunek do konfesji muzułmańskiej, inkorporowanej niejako w krąg kultury chorwackiej. Wybitnie ponadnarodowa pozostaje natomiast standardowa narracja Chorwatów na temat Żydów.

Borowiec A., *Kościół katolicki w Chorwacji wobec problemów współczesności*, w: *W poszukiwaniu nowego kanonu. Reinterpretacje tradycji kulturalnej w krajach postjugosłowiańskich po 1995*, red. M. Dąbrowska-Partyka, Kraków 2005, s. 183–203; Dugalić V., *Politička traganja Crkve u Hrvatskoj (1989–2007)*, „Bogoslovska smotra" 2007, br. 2, s. 483–539; *Hrvati i manjine u Hrvatskoj: moderni identiteti*, ur. M. Marinović, Zagreb 2014; Ognyanova I., *Religion and Church in the Ustasha Ideology (1941–1945)*, „Croatica christiana periodica" 2009, br. 64, s. 157–190.

Anna Boguska

KONFESJE
(Czarnogóra)

We współczesnej Czarnogórze współistnieją trzy główne wyznania: prawosławie, katolicyzm i islam (72%, 3,5% i 19% według spisu z 2011 roku; w sumie zarejestrowano wówczas ok. 40 instytucjonalnych podmiotów wyznaniowych). Konstytucja z 2007 roku potwierdza wolność sumienia i równoprawność wspólnot konfesyjnych oraz ich rozdział od państwa. W pierwszej

konstytucji księcia Nikoli I Petrovicia (1841–1921) z 1905 roku art. 40 głosił, że państwową religią jest prawosławie, a Cerkiew czarnogórska ma status autokefalicznej – przy uznaniu praw pozostałych instytucji wyznaniowych. Pierwszym krokiem w stronę tolerancji religijnej był kodeks prawny księcia Danila I z 1855 roku, w którym muzułmanie otrzymali podwójny status: innowierców (*inovjernici*) i „obcoplemieńców" (*inoplemenici*) (→ polityka). Następnie, po kongresie berlińskim, uchwalono zapis o niedyskryminacji wyznawców islamu, którzy licznie zamieszkiwali uzyskane przez Księstwo Czarnogóry nowe terytoria. Z drugiej strony dla uregulowania stosunków z Watykanem w 1886 roku książę Nikola I i papież Leon XIII podpisali konkordat, którym zagwarantowano szerokie prawa mniejszości katolickiej (ustalenia potwierdzono podpisaniem analogicznej umowy w 2011 roku). Akt z 1886 roku był pierwszym w ogóle porozumieniem Watykanu z państwem słowiańskim o dominacji ludności ortodoksyjnej i w założeniu kurii miał je izolować od wpływów rosyjskich i serbskich. Jego postanowienia zakładały m.in. możliwość odprawiania katolickiej liturgii głagolickiej w arcybiskupstwie Baru (z wiernymi także Boki Kotorskiej i później Albańczykami).

Cała ideosfera związana z historyczną obecnością prawosławia w Czarnogórze pokrywa się z zasięgiem oddziaływania i punktem widzenia na inne konfesje Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (dalej: SCP; → religia – Serbia), co – z krótką przerwą w latach 1903–1918 (od *Konstytucji Świętego Synodu w Księstwie Czarnogóry* (re)erygującej prawnie „autokefaliczną prawosławną metropolię" do formalnego zjednoczenia kraju z Serbią w ramach Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców – Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS) – zaczęło się zmieniać dopiero po 1991, a zwłaszcza 2006 roku, gdy skrystalizował się ostatecznie status niezależnej Czarnogórskiej Cerkwi Prawosławnej (dalej: CCP, zarejestrowanej w 2000 roku). Jej skrajnie negatywny obraz w kręgach SCP, wzmocniony nawiązaniami części autorów czarnogórskich do niejasnej koncepcji odrębnego także wyznania (!) – *crnogoroslavlja* (→ *crnogoroslavlje*) – sformułowanej w latach 40. przez Sekulę Drljevicia (1884–1945), zyskał wówczas symetryczny odpowiednik w postrzeganiu „hegemonistycznej" wiary serbskiej, zagrażającej byłym ziemiom Duklji, Zety czy wszystkich kolejnych formacji państwowych na tych terenach od połowy XIX wieku (→ kultura). Z drugiej strony na przykład metropolita cetyński SCP do dziś utrzymał w tytulaturze epitet „skenderijski", odnoszący się do jurysdykcji nad mniejszością czarnogórską okolic albańskiej Szkodry („nieodzyskanego" obiektu serbskich tęsknot terytorialnych). Specyfika lokalna związana z niedorozwojem organizacyjnym i ideowo-etycznym tutejszej głównej instytucji religijnej szła w parze z ogólnikowymi i zarazem skrajnie pragmatycznymi deklaracjami teologicznymi i duszpasterskimi wielu władyków, np. Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851), i ich niekonsekwentnemu stosunkowi choćby do „łaciników"/ „Latynów" (*Latini*). Niektórzy metropolici cetyńscy, jak Ilarion Roganović (od 1863) czy Mitrofan Ban (od 1885), zmuszeni byli w większej mierze dyscyplinować własnych duchownych (ten drugi na przykład egzekwować zakaz

noszenia broni podczas odprawiania liturgii), niż wdawać się w międzywyznaniowe polemiki z katolikami. Książę Nikola I musiał przyjąć pewne warunki krzepnącej lokalnej Cerkwi, lecz z drugiej strony zadbał, by w *Ustawie o konsystorzach prawosławnych* (1904) znalazł się też fragment nakazujący im zapobieganie konwersji prawosławnych na inną wiarę (metropolita wchodził zaś z urzędu do parlamentu, co potwierdzało symbiozę Cerkwi z państwem). Po ponad 70 latach uśpienia rodzimej świadomości etnoreligijnej (przez SCP zarządzającą czarnogórskimi wiernymi w międzywojniu od 1920 roku oraz ateizację na wyjątkową skalę i wpajanie konieczności więzi z Serbami w ramach Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii – SFRJ) odrodzenie prawosławia wykazało jednak jego tożsamość bliższą tradycji kulturowej niż samej religii. Niehomogeniczność konfesyjna sprzyjała tu przy tym większej tolerancji, lecz nie przezwyciężyła do końca balastu doświadczeń historycznych większości wyznaniowej z islamem. Najpoważniejszym czynnikiem obciążającym prawosławie cechą dezintegrującą jest jednak obecnie paralelne istnienie dwóch struktur cerkiewnych. W szerszym planie nie ma to wszak znaczenia dla ideologów autonomizmu, ponieważ „Czarnogórcy różnych narodowości wydzielanych kluczem wiary są w istocie jednolitą nacją, różniącą się wewnętrznie wyznaniami i obrządkami" (S. Zeković, *Crnogorci raznih nacija*, 2011) (→ tradycja). Czarnogórska Cerkiew Prawosławna, chociaż uważana przez jej hierarchów za prawną sukcesorkę tradycji autokefalii sprzed pierwszej wojny światowej, ma jednak ograniczone wpływy (w 2013 roku co najmniej trzykrotnie mniejszą liczbę wiernych od konkurentki) i zmienne poparcie władz państwowych – dzięki czemu nie ma również dostępu do utraconych wiek temu świątyń, podobnie uznanych „z mocy prawa" (w 1920 roku) przez SCP za własne. Ale w znacznie mniejszym stopniu teksty powstające w jej kręgu (np. B. Nikač, *Crnogorska pravoslavna crkva*, 2000) akcentują integralistyczny, mityczny i patetyczno-misjonistyczny aspekt prawosławnej konfesji, koncentrując się na kwestiach „odkupienia w rzeczywistym życiu" czy „ustanawiania kamienia węgielnego demokratycznego środowiska" (R. Radonjić, *Politička misao u Crnoj Gori*, 2006).

„Katolicką apostolską wiarę rzymską" – jak ją określa wspomniany konkordat – w XIX wieku wyznawała głównie ludność Boki Kotorskiej związana mocno ze światem śródziemnomorskim (Kotor leży w strefie interesów uniwersum bizantyjsko-słowiańskiego i rzymsko-romańskiego, obecność benedyktynów, tradycja franciszkańskiego życia klasztornego sięgająca daleko na południe, podległość Republice Weneckiej i władzy napoleońskiej oraz katolickiej Austrii, częsta autoidentyfikacja chorwacko-dalmatyńska ludności, kult lokalnych świętych pochodzących z pogranicza kulturowego i specyfika kultu maryjnego, architektura i sztuka itp.; → tradycja). Współcześnie duchowe przewodnictwo Rzymu i polityczne Wenecji przywołał choćby ks. Branko Sbutega (1952–2006) w znanym eseju *Planet Boka* (2006). Wątek miejscowego katolicyzmu obecny jest nieprzerwanie w polemicznych wypowiedziach przedstawicieli Cerkwi serbskiej (i autorów z nią związanych),

mającej trwałe ambicje „ostatecznego" utwierdzenia prawosławnego – „od czasów św. Sawy" – charakteru Boki, szczególnie po 1991 roku. Ta rewizjonistyczna po części idea jest realizowana konsekwentnie, o czym świadczą statystyki socjologiczne ostatnich dziesięcioleci. Po obu stronach istniało wiele historycznych kontrargumentów będących podstawą budowy wzajemnie wykluczających się negatywnych stereotypów, jak „enklawa Kotoru w morzu ortodoksji", „relikty latynizmu na serbskim Przymorzu", ale i „bizantyjsko-bałkański krwawy prozelityzm" czy „nieobecność żadnego kultu innego niż katolicki". Pisane jeszcze w SFRJ prace typu *O srpskom karakteru Boke Kotorske* Lazy M. Kosticia (1961) przytaczały m.in. świadectwa podróżników potwierdzające z kolei prozelityzm uprawiany przez katolików mających własną wizję uniwersalnej konfesji, a także dowody twardego stania przy prawosławiu u pochodzących stąd emigrantów. O próbie pojednania obu wyznań świadczą jednak zachowane listy księcia Nikoli I do bpa Josipa Juraja Strossmayera, w których władca deklaruje m.in.: „czynem chciałbym pokazać, że braci wiara w żaden sposób nie dzieli, i że godne pożałowania czyny w naszym narodzie z wyznaniowego gruntu pochodzące winny być osądzone" (1878), zapewniając też, iż „nawiedzał katolickie kościoły, wznosząc w nich do Boga swe modlitwy" (1879). Podczas wojen lat 90. XX wieku wspólnoty katolicka i muzułmańska prowadziły jedynie akcje charytatywne, zdominowane przez ambicje polityczne Cerkwi serbskiej. Dziś zaś przypomina się w „nowoczarnogórskim" dyskursie państwowym, że postawy ekumeniczne miały zawsze głębokie zakorzenienie w wielowyznaniowej tradycji całego regionu – przy jednoczesnej dbałości o prawne poszanowanie interesów każdej ze stron. W szczególności wskazuje się na bliskie związki władców królestwa Duklji z katolickim arcybiskupstwem Baru (od XI wieku) i akt koronacyjny dukljanskiego monarchy dokonany za sprawą papieża Grzegorza VII (→ *dukljanstvo*). Od 1999 roku Dukljanska akademija nauka i umjetnosti (DANU) – przez wypowiedzi takich przedstawicieli, jak Jevrem Brković, Radoslav Rotković czy Božidar Šekularac, upowszechniała pogląd, iż ten związany z chrześcijaństwem zachodnim epizod historyczno-polityczny dowodzi głębokich związków Czarnogórców ze światem śródziemnomorskim i wtórności nawarstwienia serbskiej wiary prawosławnej na syntetyczny, „łacińsko-słowiańsko-grecki" model pierwotnej kultury religijnej – nawarstwienia unifikującego ich niezasłużenie z bałkańskim interiorem. Nadal powstają kolejne – naukowe i popularne – prace dowartościowujące tę tradycję, np. *Katolička tradicija Bara* (2013) Milenko Ratkovicia, gdzie można znaleźć dowody na jej zupełnie odmienną orientację w przestrzeni europejskiej (uwagi o pierwszym z 60 „serbskich prymasów" arcybiskupie Petarze z XII wieku, którego łacińskie epitafium głosi, iż „znajomością wiary przewyższał poprzedników"; informacje o tutejszym arcybiskupie z XIII wieku Janie di Piano Carpinim, wcześniejszym towarzyszu św. Franciszka, podróżującym przez Śląsk i Kijów z listem papieskim do chana Mongołów; relacje duchownych weneckich z tegoż stulecia o czarnogórskich „Serbokatolikach" obdarzanych złośliwym przydomkiem „quasi-Latini" itp.).

Poza muzułmanami albańskimi na południu kraju – których etos i wiara ze względu na bliskość struktur plemiennych nigdy nie były tak negatywnie postrzegane jak u Serbów – standardowe wyobrażenia miejscowego islamu lokują się w słowiańskim elemencie etnicznym Sandżaku (→ konfesje – Serbia). Prawosławni wyraźnie rozróżniają etnogenetyczne różnice między nieobecnymi już w Czarnogórze Turkami a wyznawcami Proroka „naszej krwi", zdając też sobie sprawę z terytorialnie jednolitego charakteru „boszniackiego" Sandżaku, podzielonego granicą republik Serbii i Czarnogóry dopiero w 1945, a ostatecznie w 2006 roku. W świadomości stosunków wzajemnych obu wyznań kluczowym wydarzeniem było wytępienie poturczeńców przez władykę Danila Petrovicia w 1711 roku – opisane przez poetę Petara II Petrovicia Njegoša w poemacie *Gorski vijenac* („Turcy, bracia! (…) Kraj jest mały i zewsząd ściśnięty/ Ledwie z trudem jednego pomieści", 1847), lecz historycznie jednoznacznie nieudowodnione. Akt ów stał się jednak dla części autorów symbolem (antyislamskiej) „narodowej rewolucji", choć po uzyskaniu przez Czarnogórę niepodległości (1878) wielokrotnie apelowano o wielkoduszną postawę wobec pozostałych w kraju muzułmanów. Było to spowodowane obawami księcia Nikoli I o ponowny krwawy rewanż na wyznawcach islamu i zaowocowało uchwaleniem przepisów tolerancyjnych gwarantujących im nienaruszalność wiary i majątku. W granicach międzywojennej Jugosławii liczono natomiast na ich regionalną marginalizację w największej w Europie sunnickiej populacji współwyznawców z innych obszarów (Bośni, Kosowa, Macedonii – ponieważ serbski Sandżak nie był oddzielony granicą), czemu towarzyszyło (na mocy porozumienia z Turcją w 1914 roku) legalne stosowanie praw szariatu w niektórych kwestiach socjoekonomicznych. Lokalna wspólnota czarnogórska wyznawców Proroka była najstarszą tego typu organizacją we wszystkich państwach chrześcijańskich na Bałkanach (1878). Jeszcze w 1941 roku niektórzy komuniści nawoływali wszak do oczyszczenia kraju ze „współczesnych poturczeńców" (czetników), podobnie było w 1924 roku (tzw. pogrom kolašinski). Z kolei sam poeta Njegoš (posądzany o radykalizm religijny) jest też jednak widziany jako ten, który występuje przeciw polityczno-prawno-państwowemu (osmańskiemu) islamowi, a ma bardziej tolerancyjny stosunek do jego aspektu religijnego i kulturowego. Źródłem nieporozumień jest tu nieświadomość zrównania aspektu politycznego z teologicznym w tej konfesji i obawa władcy przed „zdradą" konkretnych osób, rodzin, prowincji (islamizacja jako kategoria zdrady, czysty „lęk historyczny", a nie konfrontacja religijna, koncepcja walki sprawiedliwości z niesprawiedliwością). Kwestia ta jest nadal aktualizowana i rewidowana (M. Jevtić, *Njegoš i islam*, 2015). Kolejne władze, od księcia Nikoli I począwszy, szanowały natomiast muzułmańską odrębność w kwestiach rodzinno-majątkowych i finansowych (→ wakuf), dostrzegając ich pozytywną rolę uzupełniającą organizację państwa (ważna była również titowska konstytucja z 1974 roku). Aktualny rozłam we wspólnocie Sandżaku – na akceptujących i odrzucających „wynaradawiający" etnonim boszniacki i związki z integracyjną ideą narodu

politycznego płynącą z Sarajewa – ma zresztą też aspekt prawny (konstytucja czarnogórska z 2007 roku używa jeszcze pochodzącego z lat 60. określenia „Muzułmanie" – z którymi identyfikuje się nadal bardziej społeczność Podgoricy, mającej odrębne tradycje piśmiennictwa związanego z szariatem). Jedni i drudzy jednak solidarnie odbywali na przykład „ciche wesela" (bez muzyki) podczas wojny w Bośni w latach 1992–1995, który to okres przebiegał także pod znakiem dezintegracji scentralizowanej wcześniej w SFRJ Wspólnoty Islamskiej na mniejsze regionalne organizacje w ramach niezależnych państw. Pewien odłam czarnogórskiej wspólnoty, jak wspomniano, widziałby swą przyszłość w związku ze zideologizowaną (a nawet mesjanistyczną) wizją konfesyjnego *bošnjaštva* – z ledwie kamuflowanym celem stworzenia wspólnego państwa wszystkich muzułmanów w zachodniej części Półwyspu Bałkańskiego lub przynajmniej niepodległego Sandżaku. Radykalna polityzacja wiary z jednej, a fenomen umiarkowanego, zsekularyzowanego miejscowego islamu (mającego liczne punkty styczne z nieortodoksyjnym sufizmem) to dwa oblicza sytuacji na terenach północnych. O przewadze pragmatycznych postaw świadczy jednak fakt masowego w 2006 roku poparcia niepodległości Czarnogóry przez tę właśnie ludność. Praktycznie cały okres od ogłoszenia niepodległości państwowej w XIX wieku naznaczony jest ambiwalentnym stosunkiem do Njegošowskiej (z założenia nieobliczalnej) orientalnej „wiary miecza", której atrybuty przenoszone są często bezrefleksyjnie na kolejne pokolenia wyznawców – dziś już tylko – religii mniejszości. Dyskusyjne pozostaje nadal choćby zagadnienie jej „autochtoniczności", czyli stopnia nasycenia lokalnymi elementami mimo uniwersalistycznej genezy. Stanowisko afirmujące pierwiastek miejscowy wzmacnia m.in. periodyk „Osvit – glas Muslimana Crne Gore", w tym publikujący na jego łamach Bajram Šabanović, który pisze: „Trzeba rozwijać tolerancję i życie wspólnotowe z narodami chrześcijańskimi, z którymi mamy te same korzenie" (*Autohtonost Muslimana i suživot sa ostalim narodima u Crnoj Gori*, 2014). Z drugiej strony wprost wyraża się obawy nie tyle o perspektywę deislamizacji, ile urzeczywistnienie planu unifikacji Czarnogórców tej konfesji przez polityków-duchownych z serbskiego Sandżaku i Sarajewa (*etnogenocid*, *velikobošnjačka asimilacija* – A. Kurpejović, *Analiza nacionalne diskriminacije i asimilacije Muslimana Crne Gore*, 2014). W poprzedniej epoce politycznej (lata 80. i 90. XX wieku) próbowano z kolei traktować ją jako wtórny wyznacznik tożsamości wobec pożądanego określenia etnicznego – np. serbskiego – o czym wspomina z kolei Mustafa Memić (*Bošnjaci [Muslimani] Crne Gore*, 2003).

Obecną sytuację czarnogórską charakteryzują w omawianych kontekstach trzy główne dominanty problemowe: społeczno-historyczne uwarunkowania wielowyznaniowości (w 1991 roku nie istniała w ogóle na mapie kraju gmina zamieszkana przez członków wyłącznie jednej wspólnoty religijnej), wahania w poziomie religijności ujawnianej w ramach poszczególnych wyznań i instytucjonalizacja odrębnie rozumianej idei narodowej konfesji w programach dwóch zantagonizowanych Cerkwi prawosławnych. Geneza drugiej

z wymienionych kwestii sięga okresu systematycznej ateizacji pierwszych lat po drugiej wojnie światowej, gdy ostatecznie – czego skutki trwały aż do rozpadu SFRJ – osiągnięto cel taki, iż najbardziej masowy okazał się odpływ od praktyk religijnych prawosławnych (z powodu m.in. ich podatności na hasła wyzwolenia klasowego, brak wsparcia dla słabnącej Cerkwi z zewnątrz państwa, awansu materialnego warstw wykształconych czy bliskości hierarchów skompromitowanej częściowo podczas wojny SCP – współpraca z nazistami – z socjalistycznym aparatem administracyjnym), natomiast katolicy (głównie na wybrzeżu) utrzymali wysoki stopień świadomości religijnej, podobnie jak mniej wykształcona część muzułmanów (→ sekularyzacja). Badania przeprowadzone już na początku XXI wieku (Vladimir Bakrač i in.) wykazały także częściową zależność analogicznych wskaźników od prawnej regulacji statusu wspólnot wyznaniowych – znów z trudnością stopniowo osiąganej w sytuacji obu Cerkwi, a stosunkowo łatwo w pozostałych przypadkach (potwierdzenie ustaleń konkordatu z Watykanem – 2011, porozumienie ze Wspólnotą Islamską w Czarnogórze – 2012). Odnotowano m.in. niewielki wzrost religijności u młodzieży miejskiej (w dużej mierze prawosławnej), następnie tradycyjnie znaczny stopień udziału w praktykach (zwłaszcza liturgii) i szczegółowych deklaracji światopoglądowych u katolików, jak też bardzo wysoki u wyznawców islamu we wszystkich grupach wiekowych (przy czym niższy u Albańczyków). Dwie ostatnie grupy konfesyjne przeżywają ciągły wzrost liczby pozytywnie samookreślających się obywateli, a w rubryce „religijni" – niezależnie od takiej czy innej wiary – akceptująco definiuje się już ok. 73% mieszkańców Czarnogóry (2013). W toczącym się od początku lat 90. procesie rewitalizacji religii poziom tolerancji wyznaniowej między trzema głównymi konfesjami w tej pojugosłowiańskiej republice nawet się zwiększył, na co w dużej mierze wpłynął praktyczny brak udziału (poza krótkim epizodem ataku na Dubrownik w 1991 roku) Czarnogórców w instrumentalizujących czynnik wyznaniowy konfliktach zbrojnych z udziałem Serbów – takich jak w Bośni, wschodniej Chorwacji czy Kosowie. Znakiem wielowiekowej koegzystencji są choćby wspólne modlitwy i spotkania w wielu czarnogórskich regionach, zwłaszcza w okolicach Baru (symboliczna wielowyznaniowa pielgrzymka na szczyt Rumii, ale także podobne w duchu obchody w Boce Kotorskiej; w samym Barze powstały niemal równocześnie trzy potężne świątynie – cerkiew św. Jovana Vladimira, meczet z Centrum Islamskim i katedra św. Piotra Apostoła z kryptą dla przyszłych arcybiskupów barskich).

Pozytywna wymowa tych praktyk ma przeciwdziałać postrzeganej jako narzucana z zewnątrz (z Bośni, Serbii i – jak twierdzi część wiernych ortodoksyjnych – z Rzymu) polityzacji elementu wyznaniowego. Motyw złowrogiej „katolicyzacji Czarnogóry" stanowi zresztą stałe narzędzie konfrontacyjnej retoryki obrońców „prawdziwego chrześcijaństwa" w wariancie świętosawskim (→ religia – Czarnogóra). Szczególnie destrukcyjną naturę ma jednak przede wszystkim spór wewnątrzprawosławny, ponieważ dotyczy największej części populacji kraju (powoływanie się na argument kanoniczności i wydawanie

ekskomunik nadaje przy tym hierarchii SCP – metropolita Metropolii Czarnogórsko-Nadmorskiej Amfilohije Radović – rys konserwatywnego rygoryzmu). Akty takie, jak podwójne obchody Bożego Narodzenia (*dva Badnjaka*, gdy na przykład w 1998 roku minister ds. wyznań Slobodan Tomović deklarował pod murami monasteru cetyńskiego wspólnotę „rządu, państwa i wiary"), odgrzewanie dyskusji o symbolice mauzoleum Njegoša, restytuowanie tematu konfliktów partyzancko-czetnickiego i serbsko-„ustaszowskiego" czy spór o usunięcie metalowej cerkiewki postawionej w 2005 roku przez SCP na szczycie góry Rumija (miejscu kultowym – wspólnego przez trzy konfesje wynoszenia relikwii krzyża Jovana Vladimira, obrzędu zapoczątkowanego jeszcze przed wielką schizmą) pokazują, jak dalece idea konfesji rozumianej w wymiarze dobra jednonarodowego może zniekształcić obraz czarnogórskiej różnorodności wiar, obyczajów i języków. Dowodzi to po raz kolejny, że większość idei związanych z konfesjami i ich wielością ma w omawianym przypadku, jak też w całym regionie, naturę upolitycznioną – wychodząc zwykle od doświadczeń historycznych (→ naród; → historia), w małym stopniu łącząc się (zwłaszcza dawniej) z filozoficzną refleksją nad tolerancją czy wartościami pozytywnego dialogu i również rzadko dotykając twórczo poziomu teologii lub przekazu fundamentalnych dla danego wyznania tekstów religijnych i kulturowych.

Bakrač V., Blagojević M., *Religija i sloboda u Crnoj Gori*, „Religija i tolerancija" 2013, br. 19, s. 61–70; Džomić V., *Crkva i država u Crnoj Gori*, Cetinje–Podgorica–Beograd 2013; Folić Z., *Država i vjerske zajednice u Crnoj Gori 1945–1965*, Podgorica 2007; Memić M., *Bošnjaci (Muslimani) Crne Gore*, Podgorica 2003.

Dorota Gil, Katarzyna Sudnik

KONFESJE
(Macedonia)

W Macedonii określenia istoty przynależności konfesyjnej w kolejnych fazach rozwoju narodowego (→ naród) i stosunków między poszczególnymi wyznaniami były pochodną trzech głównych czynników: obecności do 1912 roku (najdłużej na kontynencie) tureckiego systemu administracyjnego z jego separacyjnym stosunkiem do grup wyznaniowych (ten obowiązywał do 1908 roku), ich mozaikowego charakteru w bardzo zróżnicowanym również etnicznie kraju i utrudnionej przez ostatnie dwa stulecia autoidentyfikacji w orbicie mocnego oddziaływania sąsiednich prawosławnych Kościołów narodowych. W związku z tym ewolucja społecznych, historyczno-politycznych i religijno-dogmatyczno-liturgicznych uwarunkowań porządku konfesyjnego naznaczona była relatywizmem w takich na przykład kwestiach, jak współzależność

władzy świeckiej i duchownej, kontakty międzywyznaniowe, rozumienie wolności (sumienia), definiowanie ortodoksji, apostazji, herezji, tolerancji itp. (→ religia).

Szczególnie ostatnią kategorię trudno byłoby w obowiązującym niemal do pierwszej wojny światowej, ontologicznie odrębnym wydaniu osmańskim zestawić z podobnym zachodnioeuropejskim ideałem rewolucji francuskiej, krytycznej wobec wszelkich kościelnych monopoli – chyba tylko przyjmując uproszczone założenie, że dokonująca się w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku turecka „europeizacja" czerpała z wybranych wzorów francuskich. Ponadto ani zasady islamskiej tolerancji (praktykowane szerzej głównie na początku i końcu osmańskiego panowania), ani niedawne jurysdykcyjne wchłonięcie macedońskiego prawosławia przez serbskie w latach międzywojennych, ani ateizacja pod przykrywką tolerancji po 1944 roku nie ułatwiają spójnego oglądu zagadnienia. Stąd zarówno proste kwalifikatory typu *вера*, jak i urzędowe *вероисповед* (*-ание*)/*вероисповест* czy wreszcie *конфесија* (i pochodne – *конфесионалност*) dostępne nowsze słowniki języka macedońskiego (po 1944 roku) prezentują jako wyrażenie konkretnego samookreślenia religijnego z podkreśleniem jego instytucjonalności, a w starszych definicjach panuje zazwyczaj całkowita dowolność – z dużym stopniem uogólnienia – *христијанска* (*рисјанска*) / *турска вера* i podobne.

Jeszcze przed wiekiem XIX – mimo narzucenia macedońskim Słowianom skrajnie uproszczonego systemu milletów, ignorującego pozainstytucjonalne różnice etnokonfesyjne – istniała w sferach duchowieństwa (i obiegowo pośród ludu) świadomość całkowicie odrębnej, „regionalnej", słowiańsko-greckiej tradycji niezależnego Arcybiskupstwa Ochrydzkiego (skasowanego w 1767 roku). Akcent na jego pierwotną słowiańskość kładli na przykład wszyscy pisarze ze środowisk monastycznych. Ciągłość tej świadomości będzie niezmiernie istotna dla wyeksponowania samoistności „macedońskiego prawosławia" w drugiej połowie XIX stulecia. Niezależnie od tego ubiegało się ono w publicznych deklaracjach o prawo uznania za bezpośredniego spadkobiercę Kościoła Pawłowego, bowiem to jego misje do Filippi i Tesaloniki miały stworzyć nie tylko zalążki chrystianizacji całego kontynentu europejskiego, ale także poprzez te miasta na terytoriach „drugiej Ziemi Świętej" (Macedonii) zbudować podstawy systemu Kościołów autokefalicznych (choć samo to pojęcie zdefiniowano w V wieku, już w I wieku stosowano określenia „Kościół saloniki" czy „Kościół koryncki"). Gdy zaś jednej z późniejszych tego typu wspólnot już po soborze chalcedońskim (451) urodzony niedaleko Scupi (Skopje) cesarz Justynian bez papieskiego protestu (podobne sytuacje jednostronnego podwyższenia rangi wcześniej nie miały miejsca) nadał status arcybiskupstwa (→ Justiniana Prima, 535), po dwóch–trzech wiekach nie do końca wyjaśnionych procesów jego tradycja odżyje w ośrodku ochrydzkim (od 976 roku jako trzecim, jak pisał jego późniejszy grecki zwierzchnik Chomatianos, centrum świata chrześcijańskiego oprócz Rzymu i grodu Konstantyna) (→ macedońska Jerozolima). Stworzony przez słowiańskich świętych Klimenta i Nauma

w efemerycznym, lecz silnym państwie Samuela, po przeniesieniu z wyspy Ahil (św. Achillesa) do Ochrydu będzie nawet krótko używać tytulatury patriarchatu. Słowiańscy (i nie tylko) wyznawcy związanego z nim bizantyjskiego z ducha (i prawosławnego po 1054 roku) nurtu chrześcijaństwa bardzo mocno utożsamią się przez kolejne wieki ze swym Kościołem lokalnym, którego statusu nie kwestionowali także jego hierarchowie greccy, często broniąc nadanej prawnie autonomii przed duchowną władzą Konstantynopola. Nawet średniowiecznych heretyków bogomiłów (zamieszkujących zwłaszcza region między Prilepem i Velesem) nierzadko uważa się do dziś (Branko Panov i in.) za wszechstronnie wykształconych w tym centrum religijno-kulturalnym „mnichów, nauczycieli i pisarzy", a nie tylko szukających sprawiedliwości zbuntowanych chłopów pod wodzą nieznanych bliżej apostatów.

Z jednej strony samookreślenie się wyznawców takiej jak Chrystusowa wiary nawiązywało w tym kontekście do wielu cech pierwotnego Kościoła, w którym wielonarodowa (tu: żyjąca w multietnicznym Bizancjum w jednej z jego najważniejszych prowincji kościelnych) wspólnota w swojej „panbałkańskiej" naturze tolerowała rzeczywistość wielu języków i kultur (→ kultura), z drugiej padała stale ofiarą politycznych intryg Porty, antagonizującej Greków i Słowian, choć tolerującej liturgię i piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie. Likwidacja arcybiskupstwa zbiegła się zaś z okresem dojrzewania nowoczesnych narodów (jeszcze poza macedońskim), z ich dyskursami historycznymi i formowanymi/restytuowanymi instytucjami religijnymi, toteż formalnie określenia wyznaniowe nie mogły ani pozostawać bez odniesień prawno-jurysdykcyjnych (choćby ze względu na politykę finansową w państwie Osmanów), ani nie burzyć ładu istniejących terminów eklezjologicznych i etnicznych wśród poddanych europejskich. Turcy pierwotnie wyróżnili tylko millety „rzymski" (zbiorczo wschodniochrześcijański), ormiański i żydowski, których hierarchowie (po macedońsku: *милетбашии*) stanowili ważną kastę urzędników imperium, a poparcie dla greckiego patriarchatu miało służyć powstrzymaniu ewentualnych wpływów papiestwa. Także słowiańscy władykowie jako mianowani sułtańskim *beratem* obdarzani byli szacunkiem, jednak już na przykład majątki cerkiewne uważano za własność państwową. Specyfika takiego pragmatycznego podejścia do zagadnienia użyteczności wiernych danej wspólnoty wyznaniowej polegała też na tym, że po „regulowanej konwersji" na islam jej członkowie (choć lud w większości zmianę wiary uważał za zdradę) mogli zasilić będące w danym okresie w stanie deficytu kadry państwa. Dopiero z czasem wyodrębniono kategorię *nüfus* ('ludność'), która jednak służyła głównie celom statystycznym, a nie ideom polityki narodowościowej – w praktyce liczyło się jedynie, kto jest prawowierny (muzułmanin), a kto bez wiary (*raja*), i osiągnięty status społeczny. Zdarzało się nawet, że lud nazywał rosyjskiego cara „bułgarskim", kierując się wyróżnikiem konfesyjnym.

Na podstawie przynależności konfesyjnej (i tylko na niej) organizowano od XVIII wieku (choć zdarzały się sporadycznie wcześniejsze) gminy

cerkiewno-szkolne, ponieważ prawo szariatu wiązało oświatę z konkretnymi podmiotami religijnymi. Poprzez te właśnie gminy młode macedońskie mieszczaństwo wyrażało sprzeciw wobec polityki hellenizacyjnej w Cerkwi (choć niektórzy Grecy, jak patriarcha Kalinikos III na przełomie XVIII i XIX wieku, jej nie popierali). Praktycznie wszystkie definicje określające wyznanie w pierwszej połowie XIX wieku, odwołując się do rodzimej tradycji ochrydzkiej i denominując różne „wiary", sprowadzały się do aksjologicznej eliminacji tej „greckiej", którą – choć prawosławną – z powodu ekonomicznego i kulturalnego ucisku ze strony jej nosicieli uważano za „wilczą", „krwiopijczą" itp. Wspomagały takie wartościowanie kontakty z Cerkwią rosyjską – Anatolija Zografski (1777?–1848) jako spowiednik cara Mikołaja I i kapłan świątyni przy przedstawicielstwie Rosji w niezależnej Grecji; bardzo podobna biografia Partenije Zografskiego (1818–1876) – ale poczucie osamotnienia i prowincjonalności własnego kraju nie pozwalało często na aktywną obronę poglądów: „Nie uczyłem się w pałacach żadnej obcej wiary, tylko od początku siedzę w miejscu wygnania" (K. Pejčinoviḱ, list do Miloša Obrenovicia, 1833).

Pejčinoviḱ do swych czytelników zwraca się słowami „Boży chrześcijanie, dzieci świętej Cerkwi wschodniej" (K. Pejčinoviḱ, *Утјешение грјешним*, 1840), a krwawe bałwochwalcze ofiary uważa za „żydowskiej wiary, nie chrześcijańskiej" (tenże, *Огледало*, 1816), Joakim Krčovski (1740–1820) przeciwstawia sobie dwie postacie wiary: pierwszych chrześcijan („płaczących i śpiewających") i dzisiejszych niewolników diabła – „grających i tańczących" (J. Krčovski, *Повест ради страшнаго и втораго пришествија Христова*, 1814). Przedstawiciel świeckiego nurtu oświecenia Jordan Hadžikonstantinov-Džinot (1821–1882) dzieli mieszkańców Skopja na trzy *veroispovedanija*: „mahometańskie, prawosławne i judejskie" (J. Hadžikonstantinov-Džinot, *Скопје*, 1854). Wiele znacznie ostrzejszych przeciwstawień wiary Chrystusa wierze Mahometa ma też jednak w dużym stopniu charakter edukacyjno-umoralniający, a nie polemiczny – by nie narażać się na zarzut obrazy Proroka. Dziś z perspektywy czasu nietrudno formułować bowiem stwierdzenia, iż „mistyczny konserwatyzm" islamu łatwiejszy był do zaakceptowania przez prawosławnych niż jurydyzm wiary katolickiej i że głównie przez „poturczonych" Słowian Osmanowie przyjęli niektóre „wartości chrześcijańskie" (G. Stardelov, *Балканска естетика една друга естетика*, 2004) – albo że jakoby dopiero w XIX wieku za sprawą „dokumentów" bułgarskiego odrodzenia zaczęto upowszechniać mitologię „pięciowiekowej niewoli" religijnej, gdy „wiary spływały krwią", wbrew genetycznej bliskości etnosów bułgarskiego i tureckiego oraz ich spontanicznej konwergencji wyznaniowej (S. Vlahov-Micov, *Хероите и потомците*, 2011).

Tureckie poparcie dla Cerkwi (Patriarchatu) w Macedonii wynikało również z obrony przed rosyjskimi wpływami wśród Słowian, a wszystkie ich antyhelleńskie akcje uważane były za bezprawne. Sami Hellenowie, zaniepokojeni osmańskimi edyktami tolerancyjnymi dla wszystkich wyznań i nadawaniem wiernym imperium praw do konwersji (1839, a szczególnie 1856),

ogłosili więc dążenia narodów południowosłowiańskich do odrodzenia własnych tradycji za efekt rosyjskiej intrygi, co zapoczątkowało prześladowania także Macedończyków deklarujących coraz częściej odrębną od innych tożsamość historyczno-kościelną. Poza tym idea neohellenizmu (hasło „Kto nie jest Grekiem, ten jest barbarzyńcą", czyli w pewnym sensie także „poganinem") znajdowała poparcie na Zachodzie, podobnie obawiającym się polityki rosyjskiej. Rozwijająca się od lat 40. walka Bułgarów o własny Kościół (ostatecznie owocująca powołaniem do życia odrębnego dla nich egzarchatu) – działalność Neofita Bozwelego (1785–1848) i rozwój także kulturalny gminy prawosławnej w Stambule – widziane są dziś najczęściej w historiografii Macedończyków jako niezwiązane z ich aktywnością (szczególnie w latach 60.) i świadczące tylko o niezależnym umacnianiu się „bułgarskiej wiary". Ważnym wszak faktem jest finansowe wsparcie monasteru Zograf z Góry Athos dla działań antyfanariockich, m.in. za sprawą Dimitra Miladinova (1810–62). W ogóle pokorna „świadomość monastyczna" i znaczna liczba konwertytów okazała się jednym z powodów, dla których w Macedonii do dziś utrzymał się wysoki stopień tolerancji wobec muzułmańskiej konfesji, co wynikało też z faktu, iż kraj jako taki bardzo długo nie był podmiotem państwowym, podczas gdy „wydzielone siłą" z imperium Grecja, Serbia i Bułgaria z różną energią przeprowadzały antyislamską rekonkwistę. Te właśnie państwa (monarchie) narodowe próbowały poddawać Macedończyków asymilacji przez swe autokefaliczne Cerkwie, co miało implikacje religijne i etniczno-językowe (→ trzy propagandy).

Po wspomnianym manifeście *hatt-ı hümayun* (1856) posiadanie samodzielnej instytucji kościelnej dawało już stosunkowo dużo praw o charakterze narodowym, co odbiło się na licznych próbach instrumentalnego również określenia tożsamości wyznaniowej wielu niezależnych od siebie środowisk. Przede wszystkim równolegle do pejoratywnych określeń hierarchów i wiary „greckiej" zaczęły się pojawiać kierowane z reguły *ad personam* epitety typu „Bułgarzy-wilcy" (A. Petkoviḱ, *Глас од далека земја*, 1860) i ujawnił się nowy bohater symboliczny – zachodni innowierca (*друговерец*, *другоземец*) (R. Žinzifov, *Другоземец*, 1861), tak w Bułgarii, jak i w Macedonii. Do integrującej się, wpływowej u Porty i nieusytuowanej centralnie na Bałkanach Bułgarii było jednak skierowane niemal wyłączne poparcie Rosji. Wobec takiego stanu rzeczy kilkakrotnie podejmowane będą próby wejścia do struktur unickich – zmierzające nie tyle do realnej unii, ile do uzyskania upragnionej podmiotowości językowo-kulturalnej i własnych struktur kościelnych. Oceny tych działań do dziś są ambiwalentne: z jednej strony Dimitar Miladinov skarżył się w korespondencji Kuzmanowi Šapkarevowi (1834–1909) na obecność „agentów obcych wyznań" i narzekał, że „unia niszczy narodowość" (D. Miladinov, wstęp do: *Православни црковни братства*..., 1858), z drugiej prawdopodobnie dla tej idei przejściowo został pozyskany (i swój zbiór pieśni ludowych wydał w Zagrzebiu, nie w Moskwie), co potwierdzał jego mecenas, bp Josip Juraj Strossmayer (1815–1905), próbując zneutralizować rosyjski wpływ na

południowych Słowian. Prawdziwą motywację ówczesnej macedońskiej „interkonfesyjności" oddają rozmaite ultymatywne zbiorowe pisma, w których mieszkańcy poszczególnych miast, protestując przeciw narzucanym im greckim (a po 1870 roku nawet bułgarskim) władykom, używają sformułowań: „jeśli nie otrzymamy od Patriarchatu żądanego pasterza, wszyscy się zlatynizujemy" (D. Miladinov, *Протест на охриѓани*, 1860) czy – zwracając się do papieża Piusa IX – „by zachować swą wiarę całą i nieskalaną (…) i odciąć się od rozwiązłego greckiego duchowieństwa, postanowiliśmy je opuścić i prosić Jego Świątobliwość o duchowe zwierzchnictwo" (list mieszkańców Kukušu i Dojranu, 1859). Podobne wystąpienia z lat 1859–1860 były także otwartym aktem antyrosyjskim, ale choć najbardziej znana „unia kukuska" (Kukuš, ob. Kilkis w północnej Grecji) formalnie miała powody religijne, w istocie chodziło o masowy program narodowy, w którym tożsamość konfesyjna miała być tylko pragmatycznym środkiem do celu. Równolegle macedońska i bułgarska emigracja w Stambule wybrała zakonnika Josipa Sokolskiego na krótkotrwałego katolickiego biskupa, jednak jego rola okazała się przełomowa z innych względów, gdyż dekretem sułtana Abdülmecida z 1861 roku stanął jako „patriarcha" na czele całkiem nowego „katolickiego milletu", różnego od Greków (a katolickie misje lazarystów istniały w Macedonii już od 20 lat). Używana wówczas retoryka nie pozostawia wątpliwości co do rozdzielenia świadomości wyznaniowej od etyczno-personalnej związanej ze stanem duchownym: „nie możemy ścierpieć duchowego kierownictwa tych, którzy dawno już stracili nasz wszelki szacunek moralny i religijny" (list mieszkańców Salonik do sułtana Abdülaziza, 1866); grecki kupiec ze wzruszenia podejmujący Słowian kawą, dowiedziawszy się o salonickim pochodzeniu Cyryla i Metodego podczas obchodów ich święta, na które wierni „zbiegli się do cerkwi niczym owce do soli" (anonim, *Дописка од Кукуш*, „Македонија", Stambuł 1867); „podła obmowa, na mocy której patriarcha zamknął biskupstwo Justyniany" (G. Prličev, list do Anastasa Robeva, 1867; wkrótce gotów był on nowo powołanemu bułgarskiemu metropolicie Ochrydu wręczyć „koronę św. Klimenta" w oczekiwaniu na „wyleczenie z pięciowiekowych ran"); „nasz duchowy zwierzchnik chytrością zabraniający nam użycia języka ojczystego, co wysokie postanowienie umożliwiło poddanym każdej wiary" (list mieszkańców Strumicy do wysokiej Porty, 1867).

Po historycznym fermanie z 1870 roku nadającym status prawny Egzarchatowi Bułgarskiemu (w którym otomańscy urzędnicy wyraźnie zaznaczyli, iż wybór samego egzarchy i biskupów ma być niezależny od nacisku greckiej hierarchii) nastąpiło nowe rozdarcie: jedna strona ogłosiła rządy bułgarskie w Cerkwi na ziemiach macedońskich mianem nowej „mnisiej dyktatury" (późniejsze sformułowanie: P. Pop Arsov, *Стамболовщината в Македония и нейните представители*, 1894), inni wyrażali z tego powodu „długo oczekiwaną wielką radość": „teraz już tylko zajmując się oświatą, udowodnimy, że godni jesteśmy posiadania własnego Kościoła – a nie żeśmy nieokrzesani, nieprawosławni, rzekomi s c h i z m a t y c y" (mowa nauczycielki z Velesu

Z. Petrovej, 1873). Ten drugi wybór obecnie dość często tłumaczy się brakiem innych możliwości afirmacji własnych interesów. W obronę brał Macedończyków Luben Karawełow (1834–1879), podkreślając, że na mocy takiej logiki tylko krok dzieli od uznania wyznawców słowiańskiego Kościoła za „schizmatycki naród" (L. Karawełow, *За църковна независимост*, 1874). Bułgarski metropolita Ochrydu Natanail (1820–1906) użalał się natomiast nad losem swych wiernych chrześcijan-Macedończyków, spychanych w okowy „grecyzmu, islamizmu, protestantyzmu i papizmu" – pierwsi i drudzy obrzucający oszczerstwami dla własnych korzyści, ostatni zaś kuszący obietnicami (Natanail [Stojanow], list do Iwana Aksakowa, 1878).

Prócz radykalnie negatywnych określeń unitów (także tych z „drugiej fali", a więc 1870–1873) warto jednak podkreślić względną akceptację – raczej ze względu na małe początkowo wpływy – obecności protestantów, datującą się jeszcze od 1831 roku. Abstrahując tu od nietypowego terminu „źródłowy/autentyczny protestantyzm" (czyli herezja bogomilska [!], w opozycji do „współczesnego" – R. Nikolova, *Појава и развој на протестантизмот во Македонија*, 1996), należy wspomnieć o takich uwarunkowaniach jego rozwoju, jak na przykład: prowadzenie (początkowo wyłącznie amerykańskich) akcji misyjnych tylko wśród prawosławnych – ze względu na przepisy karzące każdego muzułmanina śmiercią za konwersję, późniejszą działalność Kościoła Szkockiego i Towarzystwa Biblijnego (również prezbiterian), akcent na autentyczność i partycypację społeczną połączoną z duchem indywidualizmu (kółka, kursy, szkolnictwo zawodowe) neutralizującym na przykład rozbudowaną hierarchiczność i obrzędowość prawosławia (mała liczba bardzo aktywnych wyznawców), nawrócenia na któreś z tych wyznań z antygreckiej przekory (np. w Strumicy), krótkotrwałe urzędowe tolerowanie „protestanckiego [ewangelickiego] narodu" [milletu] – 1868. Po latach z tym odłamem Chrystusowej konfesji będzie się w Macedonii kojarzyło liczne społecznie pożyteczne inicjatywy, na przykład założenie szkoły dla sierot po bojownikach powstania ilindeńskiego (Saloniki 1904) czy prezentację w tamtejszej szkole rolniczej pierwszego na Bałkanach traktora. Jako całość był on wszak tylko ubocznym rezultatem istniejącej na całym osmańskim subkontynencie europejskim czarno-białej dychotomii „prawosławie–islam", rozkładającej się u chrześcijan na narodowe podsystemy, w których różne grupy religijne („wiary") miały antagonistyczny i niepewny status. Dodatkowo aktywność takich alternatywnych ośrodków nałożyła się na coraz bardziej dominującą pozycję egzarchatu, który mógł już na większości macedońskiego obszaru prowadzić również „twardą" politykę oświatową czy sądowniczą poprzez liczne bułgarskie gminy cerkiewne. W dzisiejszej myśli prawosławnej panuje z kolei przekonanie, że macedońską ortodoksję ostatecznie obronił przed owym „protestanckim indywidualizmem" etos wspólnot monastycznych (S. Sandžakoski, *Христијанството во Македонија*, 2003).

„Rozmnożeni protestanci i katolicy" (I. Mažovski, mowa na 900-lecie chrztu Rusi, 1888) oraz niewywiązywanie się do końca z postanowień fermanu

o bułgarskim egzarchacie z powodu kolejnej wojny rosyjsko-tureckiej skomplikowały stosunki wyznaniowe na tyle, że znów potrzebna stała się niezależna jednolita identyfikacja. Ǵorǵi Pulevski (1817–1893) używał w związku z tym nie tylko neutralnego określenia „bracia nasi Macedończycy prawosławnej wiary", ale i „jednej wiary Macedończycy [*једноверски*] (...), język z wiarą połączcie" – co miało już implikacje separatystyczne (Ǵ. Pulevski, *Македонцим ув прилог*, *Самовила македонска*, 1880); wcześniej utożsamiał na „turecki" sposób konfesję z narodowością: „wyznanie [*вероизповед*] daje nam nazwy narodów – serbskiego powstała z wyznania prawosławnego chrześcijańskiego na Wschodzie, a chorwackiego z wyznania katolickiego na Zachodzie" (tenże, *Јазичница*, 1876). Nawet niektórzy wysocy urzędnicy osmańscy (jak Mithad-pasza w 1872 roku) opowiadali się – choć raczej na zasadzie *divide et impera* – za restytucją oddzielnego dla Macedończyków arcybiskupstwa. Zapleczem ekonomicznym starań o to po stronie macedońskiej były m.in. zamożne cechy rzemieślnicze w Stambule – głównie wychodźstwa z części egejskiej (zwłaszcza okolic Kastorii), na co dzień stykającego się z akcjami hellenizacyjnymi i znającymi mechanizmy greckich intryg także w prawosławnych parafiach. W takiej oto sytuacji każdy antyturecki ruch powstańczy (np. w 1878 roku) w swych odezwach zmuszony był odwoływać się do poparcia wszystkich współzamieszkujących kraj etnosów „niezależnie od wiary", aż do zrywu 1903 roku, kiedy zapewniano wyznawców islamu, że „nie wyjdziemy nawracać was na chrześcijaństwo i bezcześcić waszych matek i sióstr" (N. Majski, *Крушевски манифест*, 1903); z drugiej strony Grigor Prličev dziękował słowiańskim kobietom za „zachowanie wiary w żyłach" (G. Prličev, *Ода на царот ослободител*, 1878). W latach 90. ponownie nasiliły się działania pokazujące, iż względność deklaracji konfesyjnej wynika wyłącznie z istnienia nadrzędnych celów – prounicki program metropolity skopijskiego domagającego się legalizacji lokalnej tradycji i obrządku prawosławnego w obrębie więzi kanonicznej z Rzymem, a papieża proszącego o „wyzwolenie spod jurysdykcji obcych kościołów" i uważającego egzarchat za „odbierający imię narodowi" (T. Gologanov, list do Leona XIII, 1891).

Jeszcze jednym elementem tej pluralistycznej rzeczywistości był tradycyjnie prohelleński etnos arumuński (*влашки*), udzielający ostatecznie w Kruševie schronienia greckiemu władyce usuniętemu z Ochrydu (1879); i choć samych napięć etnicznych między Arumunami i Macedończykami nie było, to jednak pod wpływem propagandy religijnej płynącej z Rumunii zaczęli oni już w XX wieku domagać się – przy ludności rzędu 150–200 tysięcy – aż 7–8 katedr biskupich. Jednocześnie Ǵorǵi Pulevski twierdził (za Serbem Jovanem Rajiciem), iż jeszcze od czasów posłannictwa apostołów właśnie Macedończycy pozostają chrześcijanami rygorystycznie wiernymi kanonowi nicejskiemu (*Славјанско-македонска општа историја*, 1892), a Ǵorče Petrov (1865–1921) przypominał o urodzie Bałkanów, które nie powinny stawać się areną „mrocznych raskołów" ani siedzibą „ludu bezczeszczącego świętości"

(Ǵ. Petrov, *Сојка*, 1898). Z jednej strony tysiącletnia (lub dwu-) Cerkiew, z drugiej „gotowość Macedonek do śmierci, ale nie zmiany wiary" (V. Černodrinski, *Македонска крвава свадба*, 1900) miały stanowić gwarancję uchronienia się przed jakąkolwiek mającą dłuższą trwałość konwersją.

W tekstach towarzyszących działalności emigracji petersburskiej (ok. 1902 roku) przewija się motyw wielowyznaniowej ojczyzny, w której „naród tej samej wiary rozchodzi się w różnych kierunkach", a „prawosławny Wschód i słowiańskie Bałkany dzielą się, miast łączyć w jedną być może jednostkę wyznaniową" (S. Dedov, *Београд, 1 јули 1902*, 1902); myśl tę rozwijał Dimitrija Čupovski (1878–1940), widząc Macedonię jako duchowy Piemont sfederowanego półwyspu. Dla sygnatariuszy jednego z kluczowych dokumentów tego środowiska szansę etnicznego przetrwania miałaby tylko słowiańska „zwarta masa", złożona z „patriarchistów, egzarchistów, katolików, protestantów i mahometan" (*Меморандум од Македонците*, 1902). W posłaniu programowym towarzystwa naukowo-literackiego (Македонско научно-литературно другарство) z tegoż roku mówi się o „przezwyciężaniu schizmy", wymianie kadr duchowieństwa, przenosinach egzarchatu i wreszcie – autokefaliczności macedońskiej Cerkwi. W przeddzień powstania ilindeńskiego Evtim Sprostranov (1868–1931) uzyskuje jeszcze od austriackiego konsula zapewnienie, iż Macedończycy winni „trzymać się prawosławia" – bez wskazania na żaden z narodowych Kościołów. W samym natomiast powstaniu (cytowany wyżej manifest z 1903 roku) znalazł się istotny element międzywyznaniowy – ogólnospołeczne uzasadnienie antysułtańskiej rewolty w apelu do Turków, by nie dowierzali „prawu własności" do gwiazdy i półksiężyca na swym sztandarze. W popowstaniowej publicystyce politycznej pojawiła się natomiast m.in. odświeżona retoryczna figura „krwi chrześcijańskiej przelewanej przez innowiercę na oczach dwudziestowiecznej Europy".

Na początku XX stulecia najbardziej ucierpiał program zbliżenia z katolikami, gdyż po 1878 roku nie byli oni zainteresowani wskrzeszeniem Arcybiskupstwa Ochrydzkiego jako konkurencji dla własnych celów, a polityka austriacka w Bośni pokazywała wszystkim prawosławnym jak za pośrednictwem środków ekonomicznych można osiągać wyrafinowane cele polityczne i religijne. Niezależnie od tego Krste Misirkov (1874–1926) przestrzegał przed nietolerancją ze strony samego prawosławia i jego porównywalnym z muzułmańskim okrucieństwem w przypadku walki o partykularne korzyści. Ponadto zwracał uwagę na konieczność „religijnego rozwoju macedońskich chrześcijan" w jedynej „apostolskiej" Cerkwi, który mógłby opierać się na wolności sumienia – wbrew postawie na przykład jezuitów „wygnanych z większości europejskich krajów z powodu jej naruszania" (K. Misirkov, *За македонските работи*, 1903). W tejże pracy dostrzegał konieczność dehellenizacji Patriarchatu Konstantynopola, rozrachunku muzułmanów z własną postawą wyższości i wyrozumiałości dla takich hybrydycznych konfesji, jak „Albańczycy patriarchiści" (dziś zresztą Macedońska Cerkiew Prawosławna – MCP – pomaga w odrodzeniu albańskiego prawosławia) czy „Słowianie

muzułmanie”. Samych Macedończyków postrzega jako zyskujących wiarę Chrystusową na kontynencie w pierwszej kolejności i stopniowo (w przeciwieństwie do innych Słowian), natomiast w roku wybuchu pierwszej wojny światowej ich przyszłość niespodziewanie ujrzy jako poddanych monarsze „z bałkańskiej gałęzi dynastii Romanowów” w wielkiej prawosławnej konfederacji. Tuż przed śmiercią wypowiada się jeszcze o nadrzędnej wobec społecznych partykularyzmów, modelującej życie narodowe Cerkwi.

Niepowodzenia kolejnych powstań, martyrologia „apostołów walki” niewidzących sensu pokojowych starań o odzyskanie „duchowych należności” i przejście struktur kościelnych pod kontrolę serbską w latach międzywojennych stworzyły zupełnie nową sytuację. Ucichły wszelkie otwarte polemiki w kwestiach wyznaniowych (poza protestami polityków i publicystów bułgarskich), belgradzcy urzędnicy ministerialni dbali o spokój w relacjach chrześcijańsko-muzułmańskich, a sprawa kompleksowego odzyskania macedońskiej podmiotowości przeszła w ręce nielegalnych organizacji komunistycznych. Regionalna ekspozytura Komunistycznej Partii Jugosławii (KPJ) stwierdzała w swej odezwie: „Popi Ewangelią biją naród macedoński po oczach i głowie, by mu udowodnić jego serbskie pochodzenie” (*Прокламација на покраинскиот комитет на KPJ*, 1940), a już na pierwszej sesji zgromadzenia narodowego ASNOM (Антифишистичко собрание на народното ослободување на Македонија) (1944) w paragrafie 4 *Deklaracji o prawach obywateli* zagwarantowano im „wolność wyznania i wolność sumienia”. Próbowano wykreować „jednokonfesyjną” Prawosławną Cerkiew Jugosławii (1946). Po wojnie kontynuowano przygotowania do ogłoszenia nieuznawanej na zewnątrz do dziś autokefaliczności MCP – Arcybiskupstwa Ochrydzkiego (oficjalna nazwa – w etapach 1958 i 1967 roku). Oznaczało to – dzięki staraniom głównie arcybiskupa Dositeja (1906–1981) – ustalenie autonomii kościelnej (jak to kilkakrotnie określano) „starszej od patriarchatu w Peći” na 23 lata przed proklamowaniem niepodległości państwowej. Akt ów dokonał się za cichym przyzwoleniem władz titowskich (także jugosłowiańskich „republikańskich” Kościołów katolickich), a jednocześnie na miejscu wzmacniano, również w rozmaitych tekstach kultury, „narodową filozofię religijną” (*светиклиментие*), wpisującą się w ważną w prawosławiu cześć oddawaną „świętym nauczycielom” (→ tradycja).

Nadal próbowano pozyskiwać sojusznika w Watykanie, np. wizyta metropolity Cyryla (1934–2013) u Pawła VI, podczas której gość zapewniał, iż odnawiane jest biskupstwo „o rzymskich fundamentach”, a nie tworzony nowy Kościół – 1969, coroczne pielgrzymki do grobu św. Cyryla do Rzymu itp. Intronizowany trzeci z kolei arcybiskup Gavril (1912–1996) – przy braku przedstawicieli jakiejkolwiek „siostrzanej Cerkwi” – przypomniał tamten epokowy akt w mowie intronizacyjnej w kontekście formuły „Byliśmy zapomniani i już w połowie martwi” (Gavril [Milošev], *Беседа на тронот на Свети Климент*, 1986). Ten sam hierarcha jeszcze w latach 80. wielokrotnie porównywał Macedonię do „małej Świętej Góry”, wiarę jej ludu uważając za

„czystą i nieskażoną od czasów apostolskich". Obawiał się jednak też, iż zagraża jej *друговерие*, *кривоверие*, *празноверие* i *безверие*, i przestrzegał przed „książkami wiar pozornie bardziej poprawnych" (tenże, *Беседа: основите на нашето свето православие*, 1980). Przywoływał również jako wzór zachowanie wiernych w cerkwiach rosyjskich – „pełne najwyższego spokoju i ciszy" (tenże, *Поглаварот помеѓу своето свештенство*, 1986). Wyjątkowość macedońskiej wersji prawosławia podkreślał też wówczas jeden z dzisiejszych autorytetów intelektualnych MCP metropolita Timotej (ur. 1951), zwracając uwagę na bezprecedensowy fakt „uratowania" dzieła cyrylometodejskiego przez świętych Klimenta i Nauma. Onże, pisząc przez wiele lat wystąpienia delegacji macedońskich nad (domniemanym) rzymskim grobem św. Cyryla w bazylice San Clemente, musiał w czasach późnej SFRJ posługiwać się zwrotami „my, obywatele Socjalistycznej Republiki Macedonii i dzieci Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej" czy „samodzielna Cerkiew i naród, ukonstytuowane w braterskiej wspólnocie równoprawnych narodów miłującej pokój Jugosławii" (Timotej [Jovanoski], *Плаошки мироглед*, 2013), choć delegacje macedońska i jugosłowiańska zawsze odbywały odwiedziny oddzielnie.

Odziedziczone po przeszłości określenia konfesyjne w tym czasie wcale nie sytuowały Macedończyków korzystniej w oczach duchowych przywódców Cerkwi z Ludowej Republiki Bułgarii, ponieważ na stosunkach z nimi ciążyły nierozwiązane zagadnienia tożsamości historycznej, etnokulturowej i językowej – szczególnie dotyczące XIX wieku. Dlatego w wielu publikacjach hierarchowie Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej zarzucają wyznawcom „separatystycznej doktryny cerkiewnej" z „bułgarskiej pod względem ducha" Macedonii takie cechy, jak „bezzasadne fantazjowanie", „stare grzechy" czy „deformację źródeł" („Църковен вестник" 1979, бр. 2 – numer tematyczny). Dla obu narodów trudnym problemem była też etnogeneza, oblicze narodowe i „czystość wyznaniowa" zislamizowanych Słowian (Torbeszów i Pomaków), widziane dopiero teraz w pełniejszym świetle dokumentacji historycznej, religio- i kulturoznawczej. Jeszcze w połowie lat 80. przedstawiciele Torbeszów – „Zwiecie mnie Torbeszem, lecz mój pradziad/ Wiary by nie zmienił choć za torbę srebra" (S. Limani, *Распукани бигори*, 1970) – uważali relikty podziałów na Turków i niewiernych za nieprzystawalne do „socjalistycznej rzeczywistości". Zwyczajowo imieniem Turków tutejsi Słowianie nazywali wszystkich muzułmanów, także Albańczyków – ewentualnie mówiono na nich „Turcy w białych czapkach". W piśmiennictwie greckim bardzo długo islamizację określano mianem turcyzacji. Próbę rehabilitacji dramatycznych decyzji tej ludności podjęto w latach międzywojennych, pisząc o Torbeszach, którzy islamowi nadali „demokratyczny charakter". Jednak przyjmując powierzchownie skostniały, nietwórczy już islam, nie potrafili (jak ich współwyznawcy z Bośni) posłużyć się nim jako instytucją zmiany swego statusu społeczno-kulturalnego. Uważani do niedawna za odrębną grupę etniczną o odrzuconej już kwalifikacji *македонски муслимани* (a obecnie za Macedończyków innej niż prawosławna konfesji), są także ofiarą eliminacji podczas narodowego procesu

emancypacyjnego w XIX wieku, opierającego się w znacznej mierze na podstawie gmin cerkiewno-szkolnych.

Po roku 1991 środowiska prawosławne nadal zwalczają negatywny zewnętrzny stereotyp Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej jako „Cerkwi wymyślonego narodu, powstałej w wyniku raskołu". Podkreśla się przy tym, że żadna z zewnętrznych instytucji wyznaniowych, która „zwykle przychodziła z wojskiem", nie zdobyła zaufania tego narodu, a ta rodzima była wspólnie z nim po wielokroć „ukrzyżowana". Równolegle jednak – pod pewnym wpływem społeczności międzynarodowej – wzmacnia się tendencja do stworzenia w Macedonii prawnie egzekwowanych warunków dla urzeczywistnienia konstytucyjnie gwarantowanej idei wielowyznaniowości (*мултиконфесионалност*). Wywołuje to reakcję obronną wobec „wypierania prawosławia" jako oczywistej dominanty (*светоисточна*, *исконска вера*) w państwie o charakterze w dużym stopniu narodowym. To z kolei – w niespełnionym dotychczas „obywatelskim" modelu politycznym – grozi rozwojem fundamentalizmu i podziałem społeczeństwa na „partie-konfesje" i „partie-etnosy" (D. Skalovski, *Писма до Македонците*, 1997). Programy i praktyki partyjne mają w tej perspektywie charakterystyczne orientacje: „MCP reprezentuje macedoński naród i państwo", więc „arcybiskupstwo powinno być wyniesione do rangi Patriarchatu Ochrydzko-Macedońskiego", a Wspólnota Islamska ma zostać podzielona na części albańską, turecką, macedońsko-muzułmańską i romską (Внатрешна македонска револуционерна организација – Демократска партија за македонско национално единство – VMRO-DPMNE, 1990, 1991); „agresywna polityka demograficzna islamu" wymaga zwołania konferencji „krajów prawosławnych" przy wsparciu Izraela (konserwatywna Македонска акција, 1995); należy trzymać się zasady laickiego państwa Atatürka (Demokratyczna Partia Turków) (V. Timovski, *Обртазованието и религијата*, 2005). Co do bezdyskusyjnej duchowej przynależności ojczyzny nie pozostawia wątpliwości arcybiskup MCP Stefan (ur. 1955), mówiąc w homilii podczas poświęcenia najwyższego na Bałkanach Krzyża Milenijnego w Skopju o kraju-krzyżu i narodzie-krzyżu – „św. Pawła i pierwszej macedońskiej chrześcijanki Lidii", „krzyżu przez lud haftowanym i rzeźbionym" (Stefan [Veljanovski], *Симбол на македонското воскресение и живот*, 2002) (→ Macedończycy biblijni). Również inni hierarchowie – zwłaszcza metropolita Timotej – podkreślają, że bez oddzielnej Cerkwi, „w której panuje teokracja, nie demokracja" (Timotej [Jovanoski], *Плаошки мироглед*, 2013), naród i państwo nie miałyby szans przetrwania w jednym z najbardziej zapalnych rejonów Półwyspu Bałkańskiego. Do oficjalnie obecnie funkcjonujących „wspólnot wyznaniowych" (*верски заедници – ВЗ*) trudno zaliczyć proserbskie Prawosławne Arcybiskupstwo Ochrydzkie (2002) byłego władyki MCP Jovana [Vraniškovskiego] (ur. 1966), odbywającego w Macedonii wieloletnie wyroki – także na tle działań zmierzających do odzyskania „przestrzeni duchowej", które prowadzą Serbowie przez swoje instytucje cerkiewne i akademickie. Z belgradzkiej perspektywy obszar słowiańskiej Macedonii stanowi bowiem terytorium ciągłej więzi kanonicznej

z dawnym patriarchatem w Peći (domenę „Cerkwi-matki" – a nie znajduje się pod jurysdykcją nieuznawanej MCP), zaś aktywność metropolity Jovana nastąpiła w odpowiedzi na wyraźny apel głowy serbskiego Kościoła (patriarchy Pavle) z 2002 roku. Podobnie nieuznawane w Skopju są struktury powstałej w roku 2010 w środowisku diaspory Prawdziwej Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej (MVPC – Македонска вистинска православна црква). W tej sytuacji nowego znaczenia nabierają niedawne usiłowania hierarchów MCP uznania jej odrębności przez inną (o dawniejszej tradycji związków) „Cerkiew-matkę" – Kościół bułgarski.

Wobec nierozwiązanej kwestii autokefalii co jakiś czas artykułowany jest pomysł powrotu do idei unii z Rzymem, blokowany wszak ze względu na potencjalną „nieprzewidywalną reakcję wiernych" i uwarunkowania polityki międzynarodowej. Prawdziwym problemem jest natomiast możliwość wybuchu kolejnego konfliktu etnicznego z Albańczykami z nadużyciem argumentów wyznaniowych – choć na ogół twierdzi się, że jego rozpalenie na bazie czysto religijnej nie ma szans z powodu znacznej liczby konwertytów po obu stronach. Tego typu konfrontacja ma raczej wymiar symboliczny – i widać to zarówno w uskarżaniu się macedońskich chrześcijan (respondentów ankiet socjologicznych z ostatnich lat) na „poniżające tortury" spotykające ich przy wysłuchiwaniu nawoływań muezzinów w lewobrzeżnym Skopju (gdzie zlokalizowana jest większość narodowych instytucji kulturalnych i naukowych), jak i w niedawnej propozycji zgłoszenia Republiki Macedonii do Organizacji Współpracy Islamskiej (ang. Organization of the Islamic Cooperation, dawnej Organizacji Konferencji Islamskiej) ze względu na utrzymanie wizerunku kraju h i s t o r y c z n i e t o l e r a n c y j n e g o. W praktyce zaś w kraju trudno ustalić nawet zasady nauczania religii (w liczbie pojedynczej i mnogiej) w szkołach wszystkich szczebli.

Przedstawiona faktografia daje obraz bardzo powolnego rozwoju kategorii konfesji i konfesyjności ku nowoczesnym formom rozumienia ich jako pochodnych wolnego wyboru, uniezależnienia od presji państwowej i dotyczących sfery prywatności. Wynikało to z nienaturalnie długiej instytucjonalnej identyfikacji głównych wyznań z określonymi grupami etnicznymi, co uwidaczniają na przykład stereotypy muzułmanina czy Żyda w folklorze i nawet późne uświadomienie sobie własnej „prawosławności" (a nie „chrześcijańskości") za sprawą kontaktów z katolikami i duchowieństwem rosyjskim. Następnie ważnym czynnikiem okazało się oddziaływanie „propagand religijnych" sąsiednich państw, skutkując m.in. dość dużym powodzeniem ruchów unickich i protestanckich. Wreszcie – i to odczytać można w wielu tekstach kultury w motywach „macedońskiej mozaiki religijnej" – uczyniono polityczny użytek z idei „wielowyznaniowości", służącej ustabilizowaniu obszaru bez zdecydowanie dominującej grupy etnicznej. Po okresie „ustawowo gwarantowanej" tolerancji w Socjalistycznej Federacyjnej Republice Jugosławii (i jej związku z ukrytą ateizacją) przyszedł też czas na rechrystianizację kultury narodowej po 1991 roku – przedtem uprawianej na poziomie literackich

fascynacji „mitami i legendami", a jeszcze wcześniej w obiegu sfolkloryzowanego prawosławia. Ideologizacja tej konfesji zauważalna jest w tekstach różnej proweniencji, ma także głębsze uzasadnienie w zagrożeniu wewnętrznym konfliktem międzyetnicznym, w którym łatwo byłoby wykorzystać fundamentalistycznie rozumiane różnice wyznaniowe.

Белчовски Ј., *Автокефалноста на Македонската Православна Црква*, Скопје 1985; Димевски С., *Македонската борба за црковна и национална самостојност во XIX век (Унијатското движење)*, Скопје 1998; Лиманоски Н., *Исламизацијата и етничките промени во Македонија*, Скопје 1993.

Lech Miodyński

KONFESJE
(Serbia)

W Serbii o sposobie rozumienia istoty przynależności konfesyjnej i relacji między poszczególnymi wyznaniami zdecydował podstawowy czynnik, jakim było traktowanie prawosławia jako orientacji religijnej totalnie kształtującej model kulturowy Serbów – fundament kultury i jednocześnie kod identyfikacji narodowej (→ religia). Zetnizowane w ciągu stuleci wyznanie (traktowane nawet jako kategoria bardziej etnologiczna niż religijna), już w nowszych czasach (od lat 30. XX wieku) przybierające postać idei narodowej tzw. upolitycznionego svetosavlja (→ svetosavlje), w istocie nie pozostawi miejsca na znaczące (poza oczywistymi – istotnymi także dziś – skutkami islamizacji od czasów niewoli tureckiej) oddziaływanie innych konfesji. Prawosławie ukształtowane od początku dziejów państwa i kultury serbskiej (stanowiące ich fundament) jako prymarny element „serbskości", wraz z określającą ją mesjanistyczną i martyrologiczną wizją dziejów narodowych, od samego niemal początku przyjmować będzie także postawę defensywną wobec innych obecnych na obszarze Serbii wyznań – katolicyzmu (np. mechanizmy obronne ukształtowane w całej prawosławnej ekumenie wymierzone w instytucję papiestwa i prozelicką działalność Watykanu; ostra krytyka po napaści krzyżowców na Świętą Górę Athos czy też dobitnie wyrażony w Zakoniku cara Dušana z połowy XIV wieku brak tolerancji wobec „łacinników" – „półwiernych"/„heretyków", nade wszystko jednak uzasadnione obawy przed „ekspansjonistyczną", dążącą do unii polityką Kościoła katolickiego już po soborze trydenckim) oraz islamu od czasów podboju ziem ojczystych przez Turków w 1389 roku. Utrwalone do wieku XIX (także za pośrednictwem tradycji ustnej) stereotypowe postrzeganie wyznawców katolicyzmu (łacinnicy, heretycy) i islamu (poturczeńcy, zdrajcy) przetrwa w obrębie świadomości zbiorowej Serbów do

czasów współczesnych. Dodatkowe komplikacje identyfikacyjne wprowadza także do niej tzw. prawosławie zokcydentalizowane i zludowione.

W przekroju historycznym relacje międzywyznaniowe i ich odbicie w późniejszych uschematyzowanych wizerunkach i resentymentach odbijają źródłowe napięcia rywalizacyjne, a także specyficzne pojmowanie ortodoksji, herezji, apostazji, tolerancji czy ekumenizmu. Od 2000 roku – pierwszych prób organizowania życia religijnego w niestabilnym wciąż państwie na zasadach demokratycznego konsensusu – do tego dziejowego dziedzictwa z trudem dostosowywane są z kolei szczegółowe normy prawne i rozstrzygnięcia definicyjne. W ich ustalaniu oparto się (Nenad Đurđević i inne autorytety w tej dziedzinie) na obecnym w większości współczesnych opracowań leksykograficznych rozróżnieniu określeń zwyczajowych, naukowych i administracyjno-ustawowych (*vera* – w znaczeniach religioznawczym, teologicznym, psychologiczno-socjologicznym i potocznym; *konfesija* – jako podtyp wielkich systemów religijnych i podstawa statusu prawnego zbiorowości; *veroispovedanje* – zwykle w znaczeniu symbolu/kanonu danej wiary oraz potocznie też jako konfesja; [*tradicionalna*] *verska zajednica* – ustawowy podmiot konstytutywny związany tylko z „historycznymi" w Serbii instytucjami religijnymi; *konfesionalna zajednica* – zarejestrowana wspólnota innego typu; *verska zajednica* – najczęściej nowy ruch lub kult o nieuregulowanej, lecz dozwolonej działalności).

Wiążąca się z kompleksowym rozumieniem wolności w projekcie oświeceniowym idea wyznania jako sfery nieumotywowanego środowiskowo wolnego wyboru (→ oświecenie) pojawiła się – choć tylko w teorii – dopiero w związku z najnowszym ustawodawstwem, mając tradycyjnie niewielkie grono zwolenników, i to raczej w kręgach tzw. religii mniejszości lub ateistów, a także w liberalnych środowiskach politycznych. Prócz ogólnych czynników opisanych na wstępie zaciążyła na tej kwestii spuścizna XIX-wiecznego jeszcze procesu integracji narodu i państwa na bazie jednej tylko konfesji i struktury kościelnej, na co wpłynęło m.in. mechaniczne zastąpienie fanariockiej hierarchii greckiej serbską przez księcia Miloša Obrenovicia czy asymilacji ludności arumuńskiej (*Vlasi*) za pomocą argumentu jedności wyznaniowej – gdy mniejszości żydowska czy muzułmańska nie miały w zasadzie statystycznego znaczenia.

Niezależnie od tego ukształtowany pod wpływem idei tolerancji wyznaniowej oświecenia Dositej Obradović (1742–1811) zdążył wcześniej sformułować własny racjonalistyczny program współistnienia różnych konfesji, w którym „rozumniej o wierze myśleć" i „prawdziwą wiarę od zabobonu odróżniać" („razumnije o veri misliti" i „pravoverije od sujeverija raspoznati") (*Sovjeti zdravago razuma*, 1784) implikowało także przeniesienie akcentu z czynnika religijnego na językowy w identyfikacji narodowej „braci Serbów niezależnie od obrządku i wiary" (*Pismo Haralampiju*, 1783). Ponadto postulat równości wyznaniowej („na obrządek i wiarę nie patrzy się w dzisiejszym wieku oświeconym" – tamże) mógł zostać sformułowany tylko w warunkach względnej autonomii religijnej zagwarantowanej prawosławnej ludności

południowych Węgier w laicyzującym życie publiczne patencie tolerancyjnym (1781) Józefa II (co zapoczątkowało również migrację protestantów do tej prowincji). Z drugiej natomiast strony od czasu kulturowego przewrotu Vuka Karadžicia, skutkującego w obszarze traktowania religii i wyznań uznaniem ich przede wszystkim za „przejaw narodowych obyczajów", następuje kontynuacja procesu repoganizacji/ludowienia prawosławia w warunkach nowoczesnych i pogłębiająca się defensywna postawa wobec katolicyzmu (zwłaszcza po Soborze Watykańskim I). Ta ostatnia miała cały kompleks przyczyn, w szczególności dobrze pamiętaną „rekatolizacyjną" politykę Kościoła wobec mniejszości wyznaniowych przed reformami józefińskimi. Sięgała ona czasów penetracji także Serbii właściwej – krótkotrwałego biskupstwa w Smederewie (1726) o genezie wiedeńsko-rzymskiej, a później również wykorzystywała znających lokalne realia biskupów chorwackich – w szczególności Josipa Juraja Strossmayera, zajmującego trudne położenie między chęcią wspierania bliskich mu dawnych i obecnych „chrześcijan tureckich" a koniecznością odgrywania roli reprezentanta interesów hierarchii włoskiej i austriackiej. W połowie XIX wieku prawosławie miało już w młodym państwie status wyłącznej religii państwowej, jaki utrzymało do 1918 roku, gdy musiało podzielić się tą rolą z innymi „tradycyjnymi konfesjami" w Królestwie Jugosławii (→ klerykalizacja). Idea „łacińskiej herezji" (już w *Zakoniku cara Dušana* zagrożonej dotkliwymi karami dla jej potencjalnych wyznawców) została więc w wypowiedziach hierarchów cerkiewnych przeniesiona na katolicyzm automatycznie, gdy kolejne kroki administracji watykańskiej – zwłaszcza po kongresie berlińskim (popieranie jezuitów zamiast pożądanych przez Serbów franciszkanów, misja Cesare Tondiniego jako pochodna austro-węgierskiego parcia ku Bosforowi czy antysłowiańska rola kardynała Mieczysława Ledóchowskiego) – stwarzały do tego preteksty, i to mimo że dzięki staraniom patriarchy Josipa Rajačicia możliwa stała się też konwersja z katolicyzmu na prawosławie.

Zupełnie inne miejsce w aksjologicznym układzie odniesień konfesyjnych i praktycznych relacji międzywyznaniowych odnajdzie w Serbii protestantyzm, obecny na ziemiach serbskich od wieku XVI, przede wszystkim jednak w przestrzeni kulturowej tzw. Serbii austriackiej od XVIII wieku. Skromna dokumentacja zaświadcza, że stosunkowo liczne w wieku XVI grupy protestantów na terenie dzisiejszej Wojwodiny w kolejnym stuleciu drastycznie maleją (podboje tureckie tego obszaru skutkują przemieszczaniem się zwolenników reformacji do sąsiedniej Slawonii), mimo to popularność haseł reformacyjnych pozostaje aktualna, co wynikało z bardziej tolerancyjnego stosunku Turków do luteranów i kalwinów niż katolików (odnotowywano nawet przypadki pomocy muzułmanów w upowszechnianiu protestantyzmu) (→ reformacja). Traktowani przez prawosławnych jako „najwięksi bezbożnicy" (*teški bezbožnici*) i – już na fali kontrreformacji – prześladowani przez Kościół katolicki protestanci będą wypierani z głównych ośrodków miejskich. Od wieku XVIII zaś rozrastać się będzie sieć ich szkół na południowym obszarze Węgier, na którym w masowej skali pojawią się Serbowie po tzw. Wielkiej Wędrówce w 1690

roku. Protestantyzm w tej części imperium habsburskiego do połowy XIX wieku zyskał (poza mieszkającymi tu blisko 700 tysiącami katolików i podobną liczbą prawosławnych) 60 tysięcy luteranów oraz około 26 tysięcy kalwinów. Z punktu widzenia oddziaływania myśli protestanckiej na kulturę Serbów w wieku XVIII i później istotne wydaje się wykorzystanie przez duchownych prawosławnych rozwiązań przyjętych w środowisku mniejszości protestanckiej na obszarze monarchii habsburskiej. W tym przypadku rozwinięta sieć szkolnictwa protestanckiego na ziemiach słowackich (w Kieżmarku, Bratysławie, Modrej, Preszowie, Koszycach, Popradzie czy Lewoczy – z około dwoma tysiącami wykształconych serbskich uczniów), wspierana szeroko zakrojoną działalnością pietystów z Uniwersytetu w Halle, stanie się dla całej wspólnoty prawosławnych Słowian, ale także Greków, jednym z podstawowych narzędzi obrony przed prozelityzmem instytucji watykańskich. Podobne narzędzia w obrębie prawosławia na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów po zawarciu unii brzeskiej w 1596 roku, skutkujące wykorzystaniem obcej broni – jezuickiego dyskursu teologicznego – we własnej obronie, doprowadziły do głębokich zmian w postbizantyjskim modelu kultury i w samej teologii prawosławnej, traktowanej odtąd jako odrębna dyscyplina intelektualna. Ponadto model kultury polsko-ukraińsko-rosyjskiej, ukształtowany dzięki Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, a przeszczepiony w latach 20. XVIII wieku właśnie na grunt Serbii austriackiej, doprowadzi do zbliżenia kulturowego z Kijowem (i kulturą wschodniochrześcijańską zmodyfikowaną według wzorów polskich i zachodnioeuropejskich, ale także w dużej mierze bliskich wychowankom Akademii – protestanckich) i umożliwi Serbom włączenie się w rytm rozwojowy wielowyznaniowej kultury kształtowanej na obszarze późniejszych Austro-Węgier. Nie tylko zatem docierać tu będzie za pośrednictwem ksiąg i nauczycieli „jezuicka herezja" (początkowo przez zapatrzonych w „Świętą Ruś" jako gwarant ortodoksji Serbów przyjmowana w sposób nieuświadomiony), ale także popularna wśród kształconych w niemieckich ośrodkach (Halle) twórców kijowsko-moskiewskich myśl protestancka. Znany i przywoływany przez twórców serbskich (Zaharije Orfelin, 1726–1785 i Dositej Obradović), inspirowany ideami protestantyzmu *Duchowy regulament Piotra Wielkiego* Teofana Prokopowicza (1721 – traktowany jako jeden z najistotniejszych tekstów kształtujących ideę „oświeconego rozumu"; → oświecenie; → racjonalizm w dziełach Obradovicia; który również tłumaczył w Lipsku książkę bpa Wilhelma Stratemanna) czy na przykład wzorowany na jego opiniach traktat *Protiv papstva rimskoga* Orfelina (rękopis) wyraźnie potwierdzają obecność elementów tej myśli.

Kolejne etapy rozwoju protestantyzmu na ziemiach serbskich łączą się ze zmiennym stosunkiem państwa i Cerkwi serbskiej do tych jego grup, które miały jednoznaczne zakotwiczenie organizacyjne za granicą, wzbudzając podejrzenia o sekciarskie i rozłamowe intencje zarówno wobec Kościoła ortodoksyjnego, jak i rzymskiego. Za pierwszy zyskujący powodzenie wśród etnicznych Serbów na całym obszarze kraju – z powodu także egalitarnego

przesłania społeczno-ekonomicznego – uznaje się międzynarodowy ruch nazarejczyków (wywodzący się z formacji uświęceniowych), powstały głównie pod wpływem utraty zaufania do Cerkwi po wydarzeniach 1848 roku i przekładu Nowego Testamentu na język ludowy przez Vuka. Przez pół wieku całkowicie nieuznawany, stał się od 1870 roku (*O nazoreima* Pajo Dimicia) obiektem polemicznej nagonki i wspólnych akcji hierarchów różnych wyznań, z Serbską Cerkwią Prawosławną (Srpska pravoslavna crkva – SPC) na czele. Dodatkowo wzmocniona wsparciem Lwa Tołstoja (a nawet jego planami emigracji do Serbii) ta niewielka konfesja (aż do lat 60. XX wieku prześladowana prawnie, choćby z powodu stosunku do służby wojskowej, m.in. zsyłką wiernych na Goli otok i porównywana wcześniej do bogomiłów – Čedo Mijatović) stała się symbolem „kozła ofiarnego" mającego być przestrogą dla wszystkich podważających autorytarny status serbskiej „religii historycznej". Vladimir Dimitrijević pisał, iż nowa wiara „zakrada się do naszej zagrody jak łupieżca" (*Nazarenstvo, njegova istorija i sudbina*, 1894). Jednym z niewielu wyjątków był Jaša Tomić (1856–1922), który doceniał samodyscyplinę i ascetyzm pracowitych i solidarnych nazarejczyków (*Pametno nazarenstvo*, 1897), wbrew tezom innych autorów widzących w tej konfesji kwintesencję „idei antynarodowej". (Zgromadzenie SPC proponowało nawet wprowadzenie wówczas „antynazarejskiego" przedmiotu w seminariach, a serbskie wydanie *Harfy Syjonu* z 1876 roku krytykowano za „plagiat pieśni ewangelickich"). Jedną z bardziej zasłużonych postaci wiernych pod każdym względem protestanckiemu etosowi biblijnemu był związany z ugrupowaniem waldensów (głównie we Włoszech) Serb dubrownicki Ljudevit Vuličević (1843–1916), były ksiądz katolicki, bliski niektórym bardziej tolerancyjnym duchownym prawosławnym. Jako całość protestantyzm przestał już jednak odgrywać istotną rolę w obu Jugosławiach (monarchistycznej i socjalistycznej), by znacząco odrodzić się dopiero po 1991 roku, głównie dzięki masowym konwersjom wśród ludności romskiej w południowej Serbii, przyciągniętej jego programem społecznym i ponadnarodowym charakterem.

Wewnętrzne konflikty między władzami państwowymi i cerkiewnymi (jak odwołanie całej hierarchii SPC w 1883 roku), spowodowane reorientacją polityki zagranicznej z Rosji na Austrię i próbami modernizacji porządku kanonicznego Cerkwi według wymogów nowych gospodarzy państwa, odbiły się też na postrzeganiu roli katolików. Zapisy konkordatu z 1914 roku, podpisanego w dużej mierze pod presją ich obecności w odzyskanych na południu prowincjach albańskojęzycznych jako sygnał międzynarodowej odpowiedzialności dany mocarstwom, pełne jednak były zastrzeżeń chroniących prawa katolików w Serbii (zobowiązanie hierarchów katolickich wobec króla do przeciwdziałania nieporządkom społecznym czy gwarancja stosowania języka cerkiewnosłowiańskiego i głagolicy w liturgii). Konieczność podpisania nowej umowy tego rodzaju w okresie międzywojennym (1937) doprowadziła do ostrej konfrontacji z SPC, podważającej ustami jej przedstawicieli prawo Kurii Rzymskiej do ingerowania w wewnętrzne sprawy kraju.

Zarówno przed, jak i po drugiej wojnie światowej nie brakowało negatywnych świadectw stereotypizujących poszczególne wyznania nieprawosławne i kwestionujących ich historyczną czy kulturotwórczą rolę w Serbii. Miało to często związek z przechodzeniem sąsiednich narodów o innym wyznaniu dominującym do fazy państwotwórczej – wyższej na skali „wrogości" – bądź z pretensjami historycznymi wobec „odwiecznych nieprzyjaciół" (Turcji i Austrii) (→ naród). Istniał też, głównie w końcu XIX wieku, „konfesyjny antysemityzm" przypisujący Żydom talmudyczną genezę wszystkich ich wad moralnych („równouprawnienie można im dać tylko, gdy wyrzekną się Talmudu, przyjmując wiarę prawdy i prawości" – V. Pelagić, *Verozakonsko učenje Talmuda ili ogledalo čivutskog poštenja*, 1879). Największy stopień krytycyzmu dotyczył wszak wewnętrznych „konwertytów", za których uważano głównie Bośniaków i Chorwatów. W XIX wieku oznaczani denominacją „renegatów" czy „odstępców od wiary" zyskiwali następnie pod wpływem ich emancypacji narodowo-państwowej przymioty „syntetycznych" czy „wymyślonych" nacji i wreszcie organizmów politycznych.

Utożsamienie wyznania i nacji szło tu w parze z kwestionowaniem siły tej ostatniej (np. jako pozbawionej narodowego Kościoła), a zmiana konfesji powodowałaby w oczach Serbów automatyczną, choć odwracalną denacjonalizację (por. formuły *domaći* [rodzimi] *Turci*, *Muslimani naše krvi*, *poturica gori od Turčina* itp.; także zislamizowani *Arnautaše* jako „byli Serbowie"). Ci – „najwięksi fanatycy, jak to zwykle bywa u odszczepieńców" (S. Gopčević, *Stara Srbija i Makedonija*, 1890) – i Bośniacy, którzy „wiary przez dziadów wyznawanej nie wyznają" (S. Ristić, *Plač Stare Srbije*, 1864), awansowali też z czasem do roli chciwych egoistów („turczyli się bojaźliwi i łakomi" – V. Ćorović, *Pokreti i dela*, 1920; „porzucali wiarę Serbowie chcący żyć z mniejszym ciężarem moralnym" – R. Samardžić, *O istorijskoj sudbini Srba*, 1991; „rzadko się zdarza, by wiarę zmienił mężczyzna" – B. Nušić, *Kosovo, opis zemlje i naroda*, 1902). Jednocześnie pierwszy serbski socjalista utrzymywał, iż „gwałtowność to konieczna cecha każdego typu religijności (…). Dopiero nauka (…), osłabiwszy nienawiść wyznaniową [*verozakonska mržnja*], poprowadziła społeczeństwo do wyzwolenia" (S. Marković, *Vera i nauka – obrazovanje u narodnom pravcu*, 1874). Jednocześnie wykrywano „wewnętrzną nicość i słabość mahometanizmu, maskowaną – jak przy tynkowaniu meczetów – zewnętrzną powłoką" (M. Milojević, *Putopis dela prave (Stare) Srbije*, 1871; podobnie Jovan Ristić) i uznawano go za „konfesję [*verozakon*] niebezpieczną dla państwa, którą trzeba wyplenić dla dobra kultury (…), gdyż krępuje ona wszelki postęp (…) i każdą kulturę" (S. Gopčević, tamże). Čedomil Mitrinović (1897–1967) wyobrażał sobie „społeczną dezislamizację" przez „zachowanie [serbskiego] elementu rasowego dzięki aranżacji mieszanych małżeństw muzułmańsko-prawosławno-katolickich (*Naši muslimani*, 1926). W owym okresie konfesję tę postrzegano w kategoriach anacjonalnych także dlatego, że pozwalała płynnie przekształcić jej wyznawców w Jugosłowian – bez obciążenia balastem serbskim czy chorwackim (V. Ćorović, *Političke prilike u Bosni i Hercegovini*,

1939). Z czynnika wyznaniowego wyprowadzano też szczegółowe cechy charakterologiczne „Serbów muzułmanów" (Stojan Novaković, Jovan Cvijić, Jovan Hadživasiljević i in.). W przypadku etnosu albańskiego z trudem pojmowano istotę jego chwiejności religijnej, ewoluując od uznania go za „największego wroga wiary Chrystusowej" (J. Ristić, tamże) i „targującego wiarą" (J. Tomić, *Rat na Kosovu i Staroj Srbiji 1912*, 1913) do dostrzeżenia jego roli w planach Watykanu pragnącego pozyskać go dla Kościoła (N. Samardžić, *Velika seoba Srba 1690*, 1990). Cały powyższy antyislamski dyskurs łagodzą nieco podejmowane od lat międzywojennych (np. zbiór *Balkan i balkanci*, 1937) rewizje oceny panowania osmańskiego, podkreślające prawne rozstrzygnięcia w jego ideologii zasad tolerancyjnego współżycia międzywyznaniowego.

Całkowicie wbudowywał się zaś w ogólną narrację antykatolicką stosunek do Chorwatów, widzianych niezmiennie jako „niewolnicy idei rzymskiej". Rozumowanie to w szerszym kontekście umocował polityk Nikola Pašić (1845–1926), stwierdzając niemożność pogodzenia od początku elementu katolickiego ze słowiańskim, co przejął po nim Jovan Dučić (1871–1943), przeciwstawiając zdrowego i optymistycznego „ducha helleńskiego" Słowian zdeformowanej zachodniej scholastyce; podobnie sądził Vladimir Velmar Janković. Dla Pašicia „jezuickie habity i lisia dwulicowość" (owocująca „przyrodzoną nieszczerością" Chorwatów) symbolizować miały także interesowną postawę wszystkich zachodnich Słowian, szukających obcego zwierzchnictwa przeciw innym swym braciom (N. Pašić, *Sloga Srbo-Hrvata*, ok. 1890). Wiarę rzymskokatolicką i pismo łacińskie uważano przy tym za sztuczny pancerz nałożony na „słowiańską krew", próbując przeciwdziałać „stworzeniu dwóch narodów z jednego na podstawie katolicyzmu i prawosławia oraz dawnych nazw plemiennych" (M. Cemović, *Makedonski problem i Makedonci*, 1913). Stosunku tego nie złagodziło zadomowienie się w Belgradzie antypapieskiego chorwackiego Kościoła Starokatolickiego w 1926 roku, a w międzywojennej Wojwodinie dominowali jeszcze nieprawosławni (głównie Węgrzy). Nie sama uległość wynaradawiającym „chytrym łacinnikom" stawała się dla Serbów zagrożeniem, lecz rozwój zintegrowanej chorwackiej ideologii narodowej eliminującej serbskość, co dopiero rozwinęło zarzuty „jezuityzmu". W rezultacie w czasach najnowszych stereotypizacja zachodniej konfesji objęła także czynnik polityczny (dominacja integracji wyznaniowej nad narodową – uosabia to „walka w każdym Chorwacie diabła Stepinaca z aniołem Strossmayerem" – M. Ekmečić, *Srbija između srednje Evrope i Evrope*, 1992) i charakterologiczny (jezuicki brak wielkich celów narodowych i postaw wolnościowych, legalizm zamiast heroizmu itp.). Balast konfesji („z narodów stwarzającej katolików" – Lj. Stojanović, *Republikanski pogledi na nekoliko savremenih pitanja*, 1920) uchodzi tu za tak silny, że powstałą „psychologię konwersji" i „ksenofobiczną tożsamość" uznaje się za otwarcie antyprawosławne cechy, wykształcone podczas „historii narzuconej Serbom od przybycia na Bałkany ze strony cezaropapizmu" (P. Dragić, *Krstonosni mač Vatikana*, 1992). Presja ta miałaby wynikać ze świadomości istnienia w Serbii „jakiegoś bezcennego

dobra, najgłębszej pamięci, którą trzeba zatrzeć w imię życia (…) bez kadzidła niebiańskiego" (Amfilohije [Radović], *Jagnje božije i zvijer iz bezdana*, 1996), a rola Kościoła chorwackiego podczas drugiej wojny światowej i secesji republik w 1991 roku (także osobiście Jana Pawła II) przypieczętowała ten punkt widzenia. Najbardziej skrajną jego wersję reprezentują tzw. serbscy zeloci.

W latach 30. XX wieku podjęto próbę wprowadzenia zideologizowanego → *svetosavlja*, upowszechnianego (bp Nikolaj Velimirović, o. Justin Popović) jednak dopiero w drugiej połowie stulecia, co poskutkowało absolutyzacją zmitologizowanego etnicznego wariantu ortodoksyjnej wiary jako „konstruktywnej idei narodowej" (→ religia). Uzyskała ona prawosławne znamię jako serbska „idea meta-historii i meta-narodowości", konstruując typowo nacjonalistyczny, do dziś fundamentalny w świadomości zbiorowej topos ideowy o zabarwieniu mesjanistyczno-misjonistycznym. Pewne jego elementy próbowali konkretyzować na emigracji podczas drugiej wojny światowej intelektualiści z tzw. Serbskiego Klubu Kulturalnego (Srpski kulturni klub), a zinstrumentalizowaną ideą świętosawską (m.in. zradykalizowaną do antysemityzmu) posłużyli się faszyzujący zwolennicy Dimitrije Ljoticia ze stowarzyszenia „Zbor", których program wykorzystał naczelnik kolaboracyjnego rządu Milan Nedić (w posunięciach segregacji rasowej w szkołach, dyskryminacji wyznaniowej i fizycznej likwidacji „niemoralnego elementu").

Powojenne stosunki państwa (kolejnych serbskich republik) oraz grup wyznaniowych opisuje się w kilku fazach – terroru, kontroli, manipulacji (od 1991 roku), improwizacji, legalizacji, afirmacji i integracji (M. Radulović, *Odnosi države i verskih zajednica u Srbiji u drugoj polovini 20 veka*, 2007), co wiąże się też z przełomową decyzją o przywróceniu nauczania religii (siedem wyznań) w szkołach państwowych w 2001 roku. Stan odziedziczony po międzywojennej przeszłości był kruchą równowagą interesów – jeszcze przed fazą ateizacji titowskiej metodystów i adwentystów uważano na przykład za sekty, poza Wojwodiną nie istniały śluby cywilne, konwersja była możliwa w jednym kierunku (na prawosławie), toczyły się spory majątkowe i ciągnęły zadrażnienia z hierarchią katolicką, cieniem na stosunkach międzywyznaniowych była na przykład próba utworzenia fasadowej Chorwackiej Cerkwi Prawosławnej (1942). Z kolei kampania antyklerykalna komunistów nigdy nie była ostra (pomijając okres 1930–1937), w przededniu wojny upowszechniali hasło równości wyznań i laickiego państwa (przeciwstawiając hierarchów wiernym), a ruch wyzwoleńczy pod ich przewodnictwem wymagał współudziału całego społeczeństwa – przejściowo duchowni chrześcijańscy nosili nawet czapki partyzanckie z symbolem krzyża wpisanego w czerwoną gwiazdę, na grobach poległych stawiano krzyże, wprowadzono funkcję referentów religijnych (siedmiu prawosławnych i dwóch islamskich w 1942 roku) itp. Późniejszy proces ateizacji najsilniej dotknął jednak właśnie Serbów i Czarnogórców, co socjologowie tłumaczyli m.in. ich obecnością w rejonach etnicznie mieszanych i desperacką nadzieją na awans ekonomiczny (→ sekularyzacja). Konstytucja z 1946 roku w teorii dawała

wiernym równe prawa i wsparcie instytucji religijnych, lecz funkcjonariusze partyjni mówili już wtedy o „zerwaniu ze średniowieczem" (Dragoljub Jovanović) czy „ochronie wiernych przed polityzacją kościołów" (Moša Pijade). Jedyne seminarium prawosławne otwarto w peryferyjnym Prizrenie (1947), stwarzając przy tym sztuczne przeszkody jego słuchaczom, a większość nielicznych szkół niepaństwowych należała do katolików. Po 1950 roku zabroniono obchodów świąt religijnych poza świątyniami i stowarzyszeniami duchownych, których do 1953 roku (nowa ustawa o wspólnotach wyznaniowych) próbowano zorganizować w nadzorowane przez państwo związki – przy niezgodzie głównie kleru katolickiego (któremu zakazywano też wstępu do szpitali i więzień oraz namawiano do wypowiedzenia posłuszeństwa Watykanowi); problemów nie stwarzały przy tym (poza akcją zrzucania kwefu i czarszafu) całkowicie niezależne wspólnoty islamskie ze słabo rozbudowaną hierarchią, nałożono także wysokie cło na importowane książki religijne i mnożono presję ekonomiczną. Międzynarodowe kontakty SPC – zmagającej się z nawrotami poglądów etnofiletystycznych – po 1948 roku ograniczały się początkowo tylko do Cerkwi greckiej. W ogólnej perspektywie na stosunku władz do poszczególnych wyznań w okresie ustanawiania podstaw ustroju socjalistycznego (i później) zaważyły czynniki pamięci historycznej, ideologii marksistowskiej i autorytarnych aspiracji przywódców – co kompleksowo wyrażały zwłaszcza referaty plenarne na kolejnych zjazdach Związku Komunistów Jugosławii (próbujące godzić podejście „humanistyczne" z „rewolucyjnym"). Ponadto do głosu doszły interesy Cerkwi serbskiej artykułowane w stosunku do usamodzielniających się struktur Kościoła w Macedonii (→ konfesje – Macedonia).

Obecne rozstrzygnięcia konstytucyjne zabezpieczyły tylko interes państwa w zapisach o zakazie działalności partii nawołujących do nienawiści religijnej, nieistnieniu religi dominującej, możliwości zawieszenia swobód religijnych. Są one m.in. echem wydarzeń wojennych po 1991 roku, w których poszczególne wspólnoty konfesyjne obarczały się odpowiedzialnością za wybuchy konfliktów. Doszło wówczas również do jedynego przypadku próby wskrzeszenia instytucji (i idei) etnarchii, gdy podczas konfliktu na Kosowie w 1999 roku rolę przywódców politycznych przejęli tam na krótko hierarchowie SPC (→ polityka). Od dziesięciolecí raczej marginalnym problemem dla tego Kościoła i państwa jest natomiast status małych wspólnot (jak rusińscy grekokatolicy czy wierni Cerkwi rumuńskiej), gdyż jego realne znaczenie potwierdzane jest tylko w warunkach lokalnych (z wyjątkiem nieporozumień o status świątyń w Banacie w ostatnich latach); grupy protestanckie są natomiast nieoficjalnie wspierane ze względu na ich niepodporządkowanie Rzymowi, a odchodzenie do nich społeczności romskich (też albańskich) nie jest przez SPC traktowane negatywnie z powodu „transreligijnej" w większości tożsamości tego etnosu (np. równolegle do będącego „prywatną inicjatywą" tłumaczenia Nowego Testamentu na dialekt romski, własnego przekładu całego Koranu dokonał znany piosenkarz Muharem Serbezovski). W cieniu „eksplozji"

postaw religijnych i quasi-religijnych samych Serbów prawosławnych po 1991 roku procesy dotyczące mniejszych wspólnot stały się mniej spektakularną formą „religijnej rekonkwisty", wpisując się w ogólne zjawisko „stwarzania na rynku idei przez oddanych wiernych zorganizowanych wspólnot atmosfery nieokreślonej przyszłości, która zwłaszcza w transformujących się państwach odbierana jest jako osobisty brak bezpieczeństwa" (Z. Kuburić, *Vera i sloboda*, 2002). W obecnych dyskusjach nad kształtem relacji „państwo – wspólnoty wyznaniowe" (i ich wizerunkiem dyskursywnym i medialnym) dominują przy tym konstatacje nadmiernego oparcia się tych ostatnich na prawicowych siłach politycznych i mocy państwa (zamiast na społeczeństwie obywatelskim) oraz zaniedbywania w prawie i praktyce wielu „niehistorycznych" konfesji (np. rejestracja tylko części [protestanckich] ze wszystkich istniejących ok. 180 – wobec głównych siedmiu „historycznych").

Jednym z najważniejszych problemów dla serbskiego prawosławia i państwa jest współczesne wieloaspektowe zderzenie z fenomenem islamu (reprezentowanego głównie przez Boszniaków w Sandżaku i Albańczyków w Kosowie). Jego historyczna obecność na tych terenach i stopniowy wzrost znaczenia jeszcze od końca XIX wieku traktowane były jako nieuchronny skutek splotu czynników socjopolitycznych i demograficznych, a przy tym samo wyznanie muzułmańskie dość dobrze poznano i zdołano opisać. Pod względem organizacyjnym spójna Wspólnota Islamska z siedzibą muftiego w Niszu była tolerowana i dotowana przez państwo do pierwszej wojny światowej, po czym jego następcę przeniesiono do Belgradu, wydzielając mu tylko jurysdykcję serbsko-czarnogórską (bez Bośni), a w 1936 roku cała władza zwierzchnia przeszła w ręce reis-el-ulemy do Sarajewa. Prymat prawosławia i surowy nadzór nad szkołami muzułmańskimi (istniejącymi też w przyznanej Serbii Macedonii) równoważyło porozumienie zawarte z Turcją (1914), zezwalające na stosowanie w sprawach rodzinno-majątkowych prawa szariatu. W przedwojennej Jugosławii istniała największa wspólnota sunnicka w Europie, której naukowy, publicystyczny i literacki ogląd z perspektywy wewnętrznej znacznie różnił się od zachodniego stereotypu powstałego w duchu romantycznego orientalizmu, koncentrując się na genezie historycznej zjawiska i jego aktualnej roli polityczno-społecznej (np. kwestii niemożności rekonwersji u muzułmanów, stosunku do idei państwa czy prawa religijnego). Scentralizowana po drugiej wojnie światowej wspólnota w Socjalistycznej Federacyjnej Republice Jugosławii ponownie rozpadła się pod działaniem praw geopolitycznych w 1993 roku, w samej Serbii obejmując dwie bliźniacze struktury w Belgradzie i Nowym Pazarze, a do tego niezależnie w Prisztinie, Nowym Sadzie (dla uchodźców z Kosowa – Romów i Goranów) i wiele szyickich bractw derwiszów, które często postrzegane są jako zgromadzenia mistyczno-filozoficzne, głębiej sięgające do korzeni swej konfesji. SPC nie próbuje toczyć z nimi dialogu międzywyznaniowego, ale klucza do porozumienia z sunnitami szuka od lat przez pośredników – ortodoksyjne Kościoły bliskowschodnie, próbując odwrócić bieg fatalnych stosunków w przeszłości, zilustrowanych w ludowej

sentencji „Gdzie szabla i działo, znajdzie się hodża i pop" („tamo gde sablja i top, tamo su i hodža i pop").

Słowiańscy Muzułmanie – Boszniacy w Sandżaku z jednej strony identyfikują się ze swoją „macierzą" – Bośnią i Hercegowiną, z drugiej jednak podkreślają własną autonomię i wielokrotnie w ostatnich 20 latach lansowali niebezpieczną politycznie tezę o całkowitej suwerenności „niepodległego państwa Sandżak". Do nie tak dawna „Muzułmanie", wcześniej „zislamizowani Serbowie" od lat 90. XX wieku budujący od podstaw swój kanon tradycji kulturowej opartej na islamie, wskazują na teorię o ich autochtonizmie w odniesieniu do obszaru tzw. Starej Serbii (Raški) i przywołują w dużym stopniu zideologizowaną (czy wręcz mesjanistyczną) ideę konfesyjnego *bošnjaštva*, integrującą w większości usposobionych dotąd ponadnarodowo i zateizowanych muzułmanów. Nowy „leksykon tradycji boszniackiej" zawiera czytelne wskazówki dotyczące planu integracji wszechboszniactwa w obrębie jednego państwa, przywołuje postulowaną przez Aliję Izetbegovicia „rewolucję panislamską", ale także akcentuje różnice wskazujące na specyficzne cechy wyznawców islamu na obszarze Sandżaku. Potwierdzają to wypowiedzi przywódcy tutejszej wspólnoty muftiego Muamera Zukorlicia (ur. 1970) – najbardziej w ciągu ostatnich lat wpływowej postaci w muzułmańskiej części Serbii. Islam w Sandżaku jeszcze do niedawna można było określić jako konserwatywny i patriarchalny, ale też stosunkowo zsekularyzowany. Tradycyjnie skłaniał się ku sufizmowi, podobnie jak w innych częściach Bałkanów, zwłaszcza w Bośni. W porównaniu z bośniackim wciąż jednak może uchodzić za stosunkowo umiarkowany w sensie politycznym, pomijając wahabizm, który bardziej zauważalny stał się tu od roku 2000. Rok później powołana została Akademija islamskih nauka, utrzymująca ożywione kontakty z ośrodkami naukowymi na Bliskim Wschodzie, a następnie pierwszy prywatny uniwersytet w Nowym Pazarze i wydawnictwo Glas islama. Mniejszość etniczna, jaką stanowią dziś w tej prowincji prawosławni Serbowie, postrzega innowierczy Sandżak jako kolejny region poddany dechrystianizacji. Są wśród nich i tacy, którzy skłonni są wpisać wydarzenia współczesne w mityczną rzeczywistość walki dobra – chrześcijaństwa ze złem – islamem, zaklętą w obrazie bitwy na Kosowym Polu. Głęboko zakorzenione stereotypy na temat islamu i utrwalony skutecznie w świadomości obraz wroga-Turka czy *poturicy* często nie pozwalają im dostrzec, że znakomita większość boszniackiej społeczności w Sandżaku, w przeciwieństwie do kosowskich Albańczyków, nie jest wrogo nastawiona do państwa serbskiego. Dlatego większość duchownych uważa, że dopóki mieszkają na ziemiach „Matki Serbii", powinni w pełni wykorzystać instytucje państwowe, by umocnić na nich serbską dominację kulturową i religijną, czego potwierdzeniem stała się akcja stawiania ogromnych krzyży umieszczanych na wszystkich wyższych szczytach na obszarze Sandżaku. Poczucie zagrożenia budzić muszą u Serbów także niedawne głośne publikacje intelektualistów albańskich, udowadniających, iż wszystkie serbskie monastery na Kosowie

Serbowie wybudowali na fundamentach wcześniej tam istniejących katolickich kościołów albańskich.

Tak wiele kontrowersji wynikających obecnie z naturalnego ongiś w tym regionie Półwyspu Bałkańskiego pluralizmu i synkretyzmu religijnego świadczy m.in. o lekkomyślności, z jaką władze traktowały po drugiej wojnie światowej kwestie współzależności czynników wyznaniowego i narodowego, nie dostrzegając przyszłych zagrożeń płynących z pospiesznych formalnych identyfikacji całych wspólnot etnokonfesyjnych. Kwestię tę literacko sparafrazował „serbski Boszniak" Meša Selimović: „Z niejasnym poczuciem wstydu z powodu pochodzenia i winy odszczepieństwa nie oglądamy się za siebie, a patrzeć przed siebie nie mamy dokąd" (*Derviš i smrt*, 1966). Co zaś do genezy sandżacko-boszniackiego islamu, przyznaje się, że bezkompromisowe etyczne zasady i odrzucenie wielopostaciowości absolutu przejął od heretyckich bogomiłów (M. Zukorlić, *O dobrim Bošnjanima*, 2013), a na przykład istniejący w tutejszych dialektach czasownik *izrimiti se* interpretuje się jako synonim moralnego zepsucia powstałego pod wpływem społeczeństw Zachodu.

Bjelajac B., *Protestantizam u Srbiji*, knj. I–II, Beograd 2003–2010; Kuburić Z., *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca*, Novi Sad 2010; Novaković D., *Verske zajednice na razmeđu vekova*, Beograd 2003; Radić R., *Verom protiv vere*, Beograd 1955.

Dorota Gil

KONFESJE
(Słowenia)

Wyraz „konfesja" (*veroizpoved*) ma według definicji pochodzącej z akademickiego słownika języka słoweńskiego (*Slovar slovenskega knjižnega jezika*, 2000) dwa podstawowe znaczenia: „tekst, zawierający główne prawdy wiary" (czyli rodzaj jej symbolu) i „wspólnota religijna, która uznaje prawdziwość takich tekstów". Kultura słoweńska należy do niezróżnicowanych pod względem wyznaniowym; trwająca od drugiej połowy VIII wieku dominacja katolicyzmu była poważnie zagrożona ze strony innych konfesji chrześcijańskich tylko w XVI wieku, kiedy na jej kształt silny wpływ wywarł protestantyzm. Atmosfera współzawodnictwa towarzysząca jego pojawieniu się w katolickich księstwach cesarstwa sprzyjała powstawaniu prostych podziałów służących walce ideologicznej, nie zaś formułowaniu wyrafinowanych rozróżnień teologicznych. Właśnie długotrwałe zmagania z ideami i dziedzictwem protestantyzmu najtrwalej zmieniły kształt słoweńskiego katolicyzmu. Widoczne ślady pozostawił również wpływ józefinizmu w pierwszej połowie XIX wieku, a po drugiej wojnie światowej ideologii socjalistycznej. Słoweński Kościół katolicki

pozostawał w kwestiach wyznaniowych podporządkowany postanowieniom kolejnych soborów: w okresie następującym po soborze trydenckim (1545–1563) zakon jezuitów oparł reformy na ludowej pobożności propagowanej przez niższe duchowieństwo i zakonników, zwłaszcza franciszkanów. Nauka św. Tomasza z Akwinu zdominowała religijność słoweńską po opublikowaniu encykliki *Aeterni Patris Unigenitus* w roku 1879, a po Soborze Watykańskim II (1962–1965) nastąpiła odnowa słoweńskiego Kościoła w duchu ekumenizmu i dialogu z socjalistyczną władzą.

Wyobrażenia związane z islamem – w starszych tekstach nazywanym również „wiarą Mahometa" (*mohamedanstvo*, *vera Mahóma*) – wynikały z kolei z doświadczeń historycznych, które zostały w pamięci zbiorowej przetworzone w trwałą i obecną w wielu segmentach życia wspólnoty opowieść o cierpieniu narodu spowodowanym przez „okrutnych Turków". W odróżnieniu od obrazu protestanta, traktowanego jako część własnej kultury, odgrywał on rolę więzi spajającej lud chrześcijański i potwierdzającej wartości przezeń wyznawane. Na poziomie historycznym obraz wyznawców islamu formował się podczas realnych konfliktów z najeźdźcami w trwającym prawie 200 lat (od pierwszego najazdu na południowe obszary księstw słoweńskich w roku 1408 do bitwy pod Siskiem w 1593 roku) okresie grabieżczych najazdów imperium osmańskiego na południowe granice habsburskiej monarchii. W starszych tekstach wyznawcy islamu, zwani najczęściej „Turkami", przybierali postać diaboliczną lub zwierzęcą (*pasjeglavci*, *pesjanarji*, *pesjani*, *hudiči*). Janez Vajkard Valvasor (1641–1693) w dziele polihistorycznym *Die Ehre des Hertzogthums Crain* (1689) nazywał żołnierzy osmańskiej armii wilkami, dzikimi świniami w winnicy chrześcijaństwa, drapieżnymi okupantami, żołnierzami diabła i nieludźmi.

W przeciwieństwie do obrazu muzułmanina, który znajdował oparcie w symbolicznym przeobrażeniu bezpośredniego doświadczenia, stosunek do judaizmu w kulturze słoweńskiej odzwierciedlał obraz żyda wypracowany przez inne kultury. Kiedy bowiem na zachodnich obrzeżach słoweńskojęzycznego terytorium na przełomie XVIII i XIX wieku kwitło żydowskie oświecenie, na terytoriach pod cesarską jurysdykcją obowiązywały bardzo surowe restrykcje dotyczące osiedlania się Żydów. Religijne teksty barokowe odzwierciedlały przede wszystkim stosunek Kościoła katolickiego do judaizmu. Wyraz *Jud* lub *Iud* pojawia się na przykład w teatrze pasyjnym ojca Lovrenca Marušiča (1676–1748) *Škofjeloški pasijon* (ok. 1715) w znaczeniu „nieposiadający prawdziwej wiary i zdrajca Chrystusa". Z kolei Janez Svetokriški (1674–1714) w zbiorze kazań *Sacrum Promptuarium* (1691–1707) wyrazów tych używa w znaczeniu „pobożny, przestrzegający zasad swojej wiary". Jednocześnie żydom przypisuje stereotypowe negatywne cechy charakterologiczne, które jako drugie znaczenie podaje nawet aktualny słownik słoweńskiego języka literackiego (A. Bajec (ur.), *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, 1970–1991). W tradycji słoweńskiej utrwaliły się dwa określenia wyznawców judaizmu: *jud* i *žid*, a w prasie XIX-wiecznej funkcjonowało również pejoratywne określenie

čefúr (→ čefur). Pierwsze zostało prawdopodobnie zapożyczone z języka włoskiego we wczesnym średniowieczu i pozostawało w użyciu do drugiej połowy XIX wieku, kiedy w publicystyce rozpowszechniło się słowo *žid*, w następnych dziesięcioleciach z powodu gwałtownego wzrostu antysemityzmu rzadko używane w neutralnym lub pozytywnym znaczeniu. Od tego czasu w dyskursie publicznym dominował wyraz *žid*. W roku 2001 dość niespodziewanie w części słownikowej publikacji *Slovenski pravopis* jako neutralne zostało przytoczone tylko słowo *jud*, w związku z czym powstało pytanie, czy różnica między wyrazami jest tylko etymologiczna czy też wartościująca. Internetowe wydanie słownika słoweńskiego języka literackiego (*Slovar slovenskega knjižnega jezika*, 2014) rozróżnienia między wyrazami nie wprowadza, a słownik etymologiczny (M. Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, 2015) w haśle *žid* odsyła czytelnika bezpośrednio do pejoratywnego wyrazu *čefúr.*

Na rozwój myśli religijnej i określenie miejsca religii w życiu społecznym decydujący wpływ wywarł jednak spór między dwiema konfesjami chrześcijańskimi, który już w XVIII wieku przyjął kształt dwóch przeciwstawnych modeli rozwojowych i systemów wartości. W należących do dominującej narracji tekstach kultury protestantyzm jest wciąż określany za pomocą takich pojęć, jak racjonalność, prostota, autonomia intelektualna i demokratyczność instytucji, podczas gdy wyznaniu katolickiemu teksty te przypisują takie cechy ogólne, jak bogactwo i przepych, funkcjonowanie w ramach wspólnot według ściśle określonych reguł i posłuszeństwo wobec zwierzchników.

Pojęcie „protestantyzm” najczęściej odnosi się do reformy wiary chrześcijańskiej w postaci zaproponowanej przez Marcina Lutra (1483–1546), chociaż dokładniejsze analizy nie mogą pominąć wpływów Erazma z Rotterdamu (1466–1536), Matthiasa Flaciusa Illyricusa (1520–1575) i Ulricha Zwingliego (1484–1531). Inicjator i organizator ruchu protestanckiego w księstwach słoweńskich Primož Trubar (1508–1586) we wstępie do psałterza *Ta celi psalter Davidov* (1566) nazywał siebie luteraninem, a swoje wyznanie augsburskim. Stanowczo sprzeciwiał się poglądowi, by zmiany, jakich się domagał – na początku w ramach struktur Kościoła katolickiego – były nazywane nową wiarą, przeciwnie, wszystkie miały prowadzić do pierwotnej postaci wiary chrześcijańskiej. Tym bardziej nie łączył z wyznaniem luterańskim postulatów politycznych i tendencji rewolucyjnych, które mu później tak często przypisywano. Jego tłumaczenie Konfesji Augsburskiej zatytułowane *Artikuli oli dejli te prave, stare vere krščanske* (1562) było tak swobodne, że w dedykacji skierowanej do księcia wittemberskiego czuł się zobowiązany swoje postępowanie uzasadnić i zapewnić swojego sponsora, który – nie znając języka słoweńskiego, opierał sądy na opinii chorwackiego protestanta Stjepana Konzula (1521–1568) – że tekst *Artykułów* w sposób klarowny i wyczerpujący wyjaśnia zasady wiary chrześcijańskiej ze szczególnym podkreśleniem miejsc, w których „my, kaznodzieje ewangeliccy, nie możemy się zgodzić ze zwolennikami papieża”. Odstępstwa od oryginału Trubar tłumaczył faktem, że Konfesja Augsburska zawiera zwięzłe i precyzyjne sformułowania w językach niemieckim i łacińskim,

które trudno było przetłumaczyć na język słoweński tak, by prości „Słoweńcy i Chorwaci", nieprzyzwyczajeni do czytania Pisma Świętego, mogli je właściwie zrozumieć, dlatego tłumacz musiał czasami użyć parafrazy lub dłuższego wyjaśnienia, a w niektórych miejscach nawet posiłkować się Apologią Konfesji Augsburskiej i Konfesją Saską.

Protestanci swoją wiarę określali przymiotnikami: stara, prawdziwa, ewangeliczna, również czysta, a katolikom nadawali pejoratywne określenia wskazujące na praktyki religijne – czciciele bożków (*malikovalci*), papieżnicy (*rimljarji*, *papežniki*) – lub związane z niemoralnym zachowaniem księży katolickich (*kurbirji*). Pejoratywnego znaczenia nabrał u protestantów wyraz „ksiądz" (*far*), a w tłumaczeniu pierwszego psalmu Trubar użył wyrazu „mnich" zamiast „grzesznik": „Szczęśliwy człowiek, który (…) nie wchodzi na drogę mnichów". Strona katolicka z kolei używała słownictwa, które sugerowało zdradę lub bunt: raskolnik (*razkolnik*), kacerz (*krivoverec)*, odszczepieniec (*odpadnik*, *razločenik*), buntownik (*puntar*). Częściej niż protestanci uciekała się też do metaforyki związanej z zanieczyszczeniem: kąkol (*ljulka*), chwast (*plevel*), czerń (*sodrga*). W okresie największych sporów między stroną katolicką a protestancką oba wyznania nazywały siebie pierwotnymi, a wiarę przeciwników nową.

Protestanci z przerażeniem obserwowali skuteczność „zabobonnych" i „pogańskich" praktyk popieranych przez zwierzchników Kościoła katolickiego. W dedykacji dla króla Maksymiliana II Habsburga (1527–1576) dołączonej do tzw. katechizmu cyrylskiego (*Cirilski katehismus*, 1561) Stjepana Konzula i Antona Dalmatyńczyka (?–1579) Trubar skarżył się, że lud jest straszliwie zabobonny, nieustannie targuje się z Bogiem i sądzi, że wszystkim kłopotom mogą zaradzić msze, wota, kadzidła, procesje, święcona woda, odmawianie różańców, budowanie kościołów i odbywanie pielgrzymek, „nawet martwym chcą pomóc dostać się z czyśćca do nieba". Duchownych, którzy nie chcieli potępić takich praktyk, oskarżał o czerpanie materialnych korzyści z zabobonnej wiary prostego ludu. O wielkiej pobożności tegoż ludu i jego oddaniu wierze katolickiej informował zwierzchników biskup Paolo de Bisanti (1529–1587), który w latach 1581–1583 jako wizytator apostolski odwiedził Karyntię, Styrię, Krainę i Gorycję, księstwa jego zdaniem zupełnie pozbawione prawdziwej opieki pasterskiej. Urodzony w Kotorze wysłannik papieża donosił, że duchowni katoliccy są bardzo słabo wykształceni, wielu spośród nich nie zna nawet łaciny i muszą korzystać z tłumaczenia Pisma Świętego. Żeby w przyszłości nie stosowali takich pomocy, biskup Bisanti nakazał zniszczenie „ksiąg heretyckich".

Na opisanej „zabobonnej" religijności prostego ludu częściowo oparli działalność jezuici, z którymi utrzymywał ożywione kontakty już lublański biskup Urban Textor (ok. 1491–1558), dzisiaj znany przede wszystkim jako zagorzały przeciwnik Trubara. Protestanckiej surowości rytualnej i obyczajowej oraz zindywidualizowanemu przeżywaniu wiary przeciwstawiali religię opartą na obrazie, zbiorowym przeżywaniu i uniesieniu duchowym. W roku 1573

jezuici założyli kolegium w Grazu, a w ciągu następnych dziesięcioleci osiedlili się również w Lublanie (1597), gdzie od roku 1602 prowadzili kolegium, następnie również w Klagenfurcie (1604), Trieście (1619), Gorycji (1631) i Mariborze (1657). Ze wstępu Trubara do protestanckiego katechizmu *Katehismus z dvejma izlagama* (1575) wiemy, że jezuici z Grazu w 1574 roku – osiem lat po opracowaniu *Katechizmu Kościoła katolickiego* według zaleceń soboru trydenckiego – wydali dwie niezachowane do dzisiaj publikacje w języku słoweńskim (*slavonica lingua*) – dysputę teologiczną, która zawiera obronę wiary katolickiej, i katechizm ojca Leonarda Pahenekera, w którym, jak ironicznie konstatuje Trubar, „dobry mnich broni siedmiu papieskich sakramentów, siedmiu grzechów śmiertelnych, czterech grzechów wołających o pomstę do nieba, siedmiu czynów miłosierdzia, modlitw do świętych, czci oddawanej Matce Boskiej i innych nadużyć" (*Katehismus z dvejma izlagama*, 1575). Szczególnego zagrożenia dla protestantyzmu Trubar upatrywał w szczodrze finansowanych szkołach jezuickich, pośrednio przyznawał nawet, że cechował je wysoki poziom nauczania. Innowacje wprowadzone przez jezuitów, powszechna katecheza, kształcenie duchownych, którzy potrafili rozmawiać z ludem w jego języku, restrykcyjny system wizytacji i reformy organizacyjne wbrew doświadczeniom biskupa Bisantiego zdecydowanie zmieniały kształt słoweńskiego katolicyzmu. Tradycja jezuicka – w przeciwieństwie do protestanckiej – nie została jednak włączona w narrację narodową, która zdominowała wiek XIX, m.in. dlatego że żadna z form kultury, na których opierał się jezuicki dyskurs teologiczny – architektura bazująca na uniwersalnych wzorcach barokowych, malarstwo religijne, przedstawienia teatralne – nie opierała się na podstawowym wyznaczniku narodowości – języku słoweńskim.

„Niesławne tezy Jansena", jak nauczanie jezuitów nazwał papież Klemens XI w bulli *Unigenitus* (1713), dotarły do wewnętrznej Austrii w latach 70. XVIII wieku. Powrót doktryny o łasce i surowej pobożności bliskiej protestantyzmowi pogłębił przepaść dzielącą lud od szlachty, ale nie kolidował z wprowadzanymi od początku XIX wieku tezami józefinizmu. Reformy Józefa II nie dotyczyły bowiem dogmatów, a podporządkowanie stanu duchownego rozporządzeniom państwowym, likwidacja klasztorów, stosunkowo szeroki zakres tolerancji religijnej i walka z bardzo popularną wśród prostego ludu pobożnością barokową miały służyć jednemu celowi: stworzeniu ekonomicznie silnej i centralnie sterowanej monarchii, mącej rozbudowany aparat państwowy ograniczający autonomię miast i władz lokalnych. Lud nie mógł się pogodzić z ograniczeniami, jakie na Kościół katolicki nakładała władza świecka, nie rozumiał też rygorystycznej pobożności jansenistów. Najtrwalszym i najbardziej rozpowszechnionym rodzajem religijności pozostawała pobożność ludowa (→ religia), która nie wypracowała własnego języka ideologicznego, dlatego w trzeciej dekadzie XIX wieku mogła się stać jednym ze składników narracji narodowej.

Podczas gdy w Europie Zachodniej wraz z zanikiem niebezpieczeństwa militarnego ze strony państwa osmańskiego strach przed muzułmanami zastąpiła fascynacja egzotyką i erotyką Wschodu, a także etnologiczne zainteresowanie

kulturą islamu, w słoweńskich tekstach kultury archetypowy obraz muzułmanina-wilkołaka zastąpił niezindywidualizowany, pozbawiony twarzy i imienia przeciwnik chrześcijan. Tak zwane opowieści tureckie konstruowały obraz bezbronnego chrześcijańskiego ludu atakowanego przez dzikiego „Turka". Znamiona fascynacji Orientem były w epoce romantyzmu obecne tylko w dwóch utworach France Prešerna (1800–1849): w romansie *Turjaška Rozamunda* i w formie poetyckiej gazeli przejętej za pośrednictwem Goethego z poezji perskiej (cykl *Gazele*). Jeszcze pod koniec XIX wieku fascynacja kulturą islamską, jaką przejawiał poeta Anton Aškerc (1856–1912), uchodziła za dziwactwo nawet wśród przedstawicieli słoweńskiej moderny. Dopiero w roku 1938 autor powieści *Alamut* Vladimir Bartol (1903–1967) opisał kulturę islamu jako zjawisko obce i jednocześnie kuszące.

W roku 1879 papież Leon XIII opublikował encyklikę *Aeterni Patris Unigenitus*, pięć lat później wznowiło działalność Towarzystwo Jezusowe, a w Lublanie zaczęły się ukazywać czasopisma „Rimski katolik" (1886–1896) i „Katoliški obzornik" (1897–1906) pozostające w ścisłym związku z nauczaniem papieskim. Procesy modernizacyjne obudziły uśpione w XIX wieku różnice wyznaniowe; działacze katoliccy dostrzegli związek między protestantyzmem a zasługującymi ich zdaniem na potępienie przejawami nowoczesności: indywidualizmem, poddawaniem prawdy religijnej pod osąd krytycznego rozumu, porzuceniem wiary opartej na autorytecie i tradycji oraz zgodą na autonomię nauki, polityki i kultury. Te same cechy znalazły się na pierwszych miejscach w kodeksie wartości wyznawanym przez coraz silniejszy nurt liberalny, dlatego jego zwolennicy zaczęli się powoływać na tradycję protestancką (→ reformacja). W odpowiedzi strona katolicka przypomniała zasługi jezuitów. Teolog i redaktor czasopisma „Rimski katolik" Anton Mahnič (1850–1920) w artykule *Najnovejša socialno-politična revolucija* bez cienia ironii nazywał jezuitów „grenadierami Świętej Stolicy", przeciwko którym jest skierowana najcięższa broń przeciwników. Utrzymywał, że każdy, kto choć trochę zna historię Kościoła, wie, że właśnie Towarzystwo Jezusowe zbudowało najtrwalszą twierdzę broniącą przed protestantyzmem prowadzącym wprost do „bezbożnego naturalizmu" („Rimski katolik", 1894). Strategia, za pomocą której na przełomie XIX i XX wieku przedstawiciele Kościoła katolickiego starali się zapobiegać skutkom modernizacji społeczeństw, przypominała środki przedsięwzięte przez jezuitów w okresie kontrreformacji: ścisłą współpracę ze Stolicą Apostolską łączyła z szeroko zakrojoną akcją uświadamiającą wiernym, jak zgubne skutki może przynieść odstąpienie od katolicyzmu. Obronie wiary w obu wypadkach towarzyszyły duch walki i gorliwość religijna. Spory między protestantami a katolikami były często wykorzystywane jako temat powieści, opowiadań i utworów poetyckich, ale ich autorzy zazwyczaj nie zagłębiali się w kwestie teologiczne. Wyjątek stanowi ekspresjonistyczna powieść Ivana Preglja (1883–1960) *Bogovec Jernej* (1923), gdzie protestantyzm jest ukazany jako obce ziarno, które w słoweńskiej ziemi nie może wykiełkować. Do rzadkości

należały natomiast kontakty ze światem wyznania prawosławnego – takie jak działalność Gorazda (Franca) Deklevy (1901–po 1984), który jako mnich w serbskich monasterach i zwierzchnik Słoweńskiej Cerkwi Prawosławnej w Belgradzie (1941–44) doprowadził między innymi do konwersji na ortodoksyjną wiarę niemal tysiąca Słoweńców.

Do częstszych bezpośrednich kontaktów ludności katolickiej z wyznawcami judaizmu zaczęło dochodzić dopiero po wejściu w życie trzech aktów prawnych regulujących prawa ludności żydowskiej na terytorium monarchii Austro-Węgier: patentu tolerancyjnego z roku 1782, który otworzył Żydom drogę do szkół i niedostępnych dotychczas zawodów, konstytucji oktrojowanej (1849) gwarantującej równość wszystkim obywatelom bez względu na wyznawaną religię oraz ustawy o prawach obywateli, tzw. *Staatsgrundgesetz* (1867). Zaledwie dwie dekady po opublikowaniu ostatniego z tych dokumentów w prasie zaczęły się pojawiać artykuły antysemickie, chaotycznie łączące wątki religijne z bieżącą walką polityczną skierowaną przeciwko partii liberalnej, do której zdaniem ich autorów należeli wyłącznie żydzi i masoni. W latach 1883–1903 pisarz Anton Trstenjak (1853–1917) odwiedzał Prekmurje przy północno-zachodniej granicy kraju, a swoje wrażenia zawarł w nieopublikowanej za życia pracy *Slovenci na Ogrskem: narodopisna in književna črtica* (2006), w której opisał wrogość miejscowej ludności (i wyraził własną) do wyznawców judaizmu. Do fizycznych porachunków (z wyjątkiem jednej wsi) nie dochodziło – pisał Trstenjak – ale ludzi przed takim krokiem powstrzymywał tylko strach przed wojskiem i żandarmami. Nowoczesny antysemityzm nie wynikał co prawda z przesłanek religijnych, chętnie natomiast używał argumentacji religijnej i żerował na obecnym wśród ludu obrazie żyda – „mordercy Chrystusa, profanatora hostii, truciciela studni i rytualnego mordercy". W czasie kiedy Trstenjak odwiedzał wschodnie krańce terytorium słoweńskiego, gazety donosiły również o innych przypadkach rytualnych morderstw na Węgrzech, w Chorwacji i Słowenii.

Planowa ateizacja społeczeństwa po drugiej wojnie światowej, głosząc zasadę ostatecznego oddzielenia Kościoła od państwa, wyparła katolicyzm z przestrzeni publicznej (→ sekularyzacja), pozostawiła miejsce tylko na dyskusje związane z upolitycznionym katolicyzmem (→ klerykalizacja; → religia). Odrzucono (a nawet wyparto) również judaizm w procesie selektywnego tworzenia pamięci zbiorowej jako element niewygodny – nie chciano pamiętać zażartego antysemityzmu z przełomu XIX i XX wieków. Zburzono synagogę w Murskiej Sobocie, a pamięć o Żydach nie została włączona w opowieść o walce narodowowyzwoleńczej, która w pierwszych powojennych dekadach zdominowała życie publiczne. Na podstawie dekretu o przejściu własności wroga w ręce państwa, który wydało prezydium Antyfaszystowskiej Rady Wyzwolenia Narodowego Jugosławii (Antifašističko veće narodnog oslobođenja Jugoslavije – AVNOJ) 21 XI 1944 roku, nieruchomości żydowskie przejęło państwo, czasami jako majątki poniemieckie lub nawet jako majątki należące do członków *Kulturbundu*. Powojenna edukacja szkolna dostarczała garści

faktów historycznych dotyczących judaizmu, zawsze przy tym podkreślano, że społeczności żydowskie zostały wygnane z księstw słoweńskich już w średniowieczu. Nikogo natomiast nie dziwiła nieprzerwana obecność wątków żydowskich w literaturze słoweńskiej od okresu romantyzmu do dzisiaj. Historyk i literaturoznawca Igor Grdina (ur. 1965), który w dziele *Med dolžnostjo spomina in razkošjem pozabe* (2006) rekonstruował obraz żyda w literaturze słoweńskiej, podkreśla dominację negatywnego stereotypu w XIX-wiecznej literaturze popularnej, jej skrajnym przykładem jest wyjątkowo poczytna powieść z czasów „tureckich" *Miklova Zala* (1884) Jakoba Sketa (1852–1912). Dyskurs naukowy dotyczący współistnienia religii judaistycznej i chrześcijańskiej na terytorium dzisiejszej Słowenii jest stale obecny w przestrzeni kultury dopiero od przełomu XX i XXI wieku i pozostaje w dużej mierze na etapie zbierania świadectw. Nieobecność żydów przy obecności antysemityzmu została przez Slavoja Žižka (ur.1949) zinterpretowana jako szkolny przykład idei, która dla swojego istnienia nie potrzebuje oparcia w rzeczywistości, tak że wyznawca judaizmu może grać rolę fantomowego obcego (*Življenje v času konca*, 2012).

Stosunek do muzułmanów z kolei podlegał surowo przestrzeganym zasadom poprawności politycznej, dlatego na poziomie oficjalnym odznaczał się tolerancją i życzliwym zainteresowaniem kulturą i tradycją religijną. Nieco inny obraz powstaje, jeśli prześledzimy historię meczetu w Lublanie, którego budowa w roku 2017 znajduje się w fazie końcowej. Islamska wspólnota religijna już w roku 1969 prosiła o pozwolenie na budowę obiektu sakralnego, ale na decyzję – odmowną – musiała czekać aż do 2000 roku. Islam już wtedy był jedyną religią w Republice Słowenii, która nie traciła wyznawców – ich liczba wzrosła z 1,5% według spisu ludności w roku 1991 do 2,4% w roku 2002. W tym samym okresie wyraźnie zmalał odsetek obywateli Słowenii wyznających katolicyzm, z 71,6% w roku 1991 do 57,8% w 2002 roku, a jednocześnie znacznie wzrósł odsetek ateistów z 0,4% do 10,1%. Kiedy w 2003 roku wspólnota muzułmańska ponownie złożyła wniosek o wydanie pozwolenia na budowę meczetu, w słoweńskiej prasie rozgorzała ostra dyskusja między zwolennikami i przeciwnikami budowy. Najczęstszy argument przeciwników odnosił się do spojrzenia oczami obcego: pierwszym obiektem architektonicznym, który zobaczyłby podróżny przyjeżdżający do Lublany, nie byłby średniowieczny zamek na wzgórzu, ale iglica minaretu. Często wysuwano również argumenty kulturowo-estetyczne (meczet stanowiłby ciało obce w harmonijnym barokowym zespole architektonicznym Lublany) i polityczne. Największy sprzeciw napotkał jednak zamysł, by meczet łączył funkcje religijne z kulturowymi. Społeczeństwo, które rozdział instytucji religijnych od państwa traktuje jako aksjomat, a kulturę jako namiastkę państwa i instytucji politycznych (→ kultura), mogło się pogodzić z istnieniem obiektu religijnego, ale nie z ontologicznie obcym „domem kultury". Tylko jeden z argumentów przeciwników budowy miał charakter religijny, domagano się równego traktowania chrześcijan w krajach, gdzie dominującą religią jest

islam. Dyskurs dotyczący budowy meczetu w publicystyce szybko przenosił się na wciąż bardzo aktualne kwestie tożsamościowe związane z pojęciem Bałkanów. Szczególnie w latach 90. XX wieku, w czasie „ucieczki" Słoweńców z Bałkanów, traktowanie muzułmanów bałkańskich jako obcych przynosiło wymierne korzyści polityczne. W ten sposób islam został włączony w jedną z najpoważniejszych dyskusji przełomu XX i XXI wieku, w której nieustannie powtarzano uniwersalne opozycje wartościujące: chaos *vs* porządek, nieprzewidywalność *vs* planowanie, pracowitość *vs* lenistwo, ale też: autentyczne więzi społeczne *vs* alienacja, integralność osobista *vs* terror kultury (→ čefur). Takiemu spojrzeniu zdecydowanie sprzeciwia się dyskurs akademicki pozostający pod wpływem teorii postkolonialnych i krytycznej dekonstrukcji dyskursu orientalistycznego (Božidar Jezernik, Bojan Baskar, Mitja Velikonja i in.). Bojan Baskar (ur. 1955) umieszcza słoweński dyskurs orientalistyczny w pobliżu tzw. orientalizmu nadgranicznego opisanego przez austriackiego antropologa Andre Gingricha (ur. 1952). Obraz muzułmanina na obszarach Europy Południowej i Wschodniej, gdzie dochodziło do bezpośredniej interakcji militarnej i handlowej z imperium osmańskim, różni się od obecnego w klasycznym „wysokim" orientalizmie Edwarda Saida (1935–2003) m.in. tym, że jest szeroko rozpowszechniony zarówno w kulturze wysokiej (np. w słoweńskim dyskursie historiograficznym), jak i niskiej (tzw. tureckie opowieści), a islamski obcy jest ukazywany jako groźny przeciwnik. W opinii Baskara wyobrażenia związane z niebezpieczeństwem tureckim w XIX wieku, to znaczy około 250 lat po bitwie pod Siskiem, służyło jako tworzywo mitu narodotwórczego.

Baskar B., *Nacionalna identiteta kot imperialna zapuščina: uvod v slovensko etnomitologijo*, Ljubljana 2015; Jezernik B., *Imaginarni Turek*, Ljubljana 2012; Kerševan M., *Religija in slovenska kultura: ljudska religioznost, civilna religija in ateizem v Sloveniji*, Ljubljana 1989; Starman H., Šumi I. (ur.), *Slovenski Judje, zgodovina in holokavst*, Maribor 2012; Truhlar V., Rupnik M., Zupet J., *Temeljni pojmi duhovne teologie*, Celje 2004.

Jasmina Šuler-Galos

REFORMACJA

REFORMACJA
(Bośnia i Hercegowina)

Na ziemiach bośniackich nie zaznaczył się istotny wpływ zachodnioeuropejskich tendencji reformacyjnych w Kościele, gdyż ich przenikanie z Węgier, Słowenii czy Włoch – przez Chorwację – powstrzymywała powstała tu w końcu XV wieku zachodnia granica imperium osmańskiego. W literaturze przedmiotu z rzadka dokonuje się ekwilibrystycznych prób rozpoznania zjawisk o charakterze reformatorskim i omówienia ich wpływu na lokalną historię duchowości. Jeśli zaś takie są podejmowane, stanowią rodzaj kompensacji i chęć podkreślenia kontinuum kultury bośniackiej.

Jako antycypacja reformacji przedstawiany jest autonomiczny tzw. → Kościół bośniacki, utożsamiony tu z ruchem bogomilskim. Impulsem do takiej refleksji mogło być kilka prac naukowych, wszystkie są źródłami zewnętrznymi. Pierwsza to napisana w 1849 roku książka francuskiego historyka Charles'a G.A. Schmidta *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, w której autor prezentuje podobieństwo Kościoła bośniackiego do ruchu katarskiego, szerzącego się z Konstantynopola przez Dalmację na tereny Bośni, a także Italii i południowej Francji. Wpływ Kościoła bośniackiego na rozprzestrzeniający się w Europie ruch katarski miałby zatem świadczyć o jego prymarnym charakterze wobec europejskiej myśli reformacyjnej, a jednocześnie dowodzić wkładu w rozwój zachodnich ruchów kierujących ostrze krytyki w skostniałe instytucje religijne i porządek społeczny. Na lokalnym gruncie temat ten podjął chorwacki uczony Franjo Rački w serii artykułów opublikowanych w latach 1869–1870 *Bogomili i Patareni*, w których pisał o „reformacji popa Bogomila". Teoria Račkiego o bogomilskim źródle Kościoła bośniackiego i jego zbieżności z katarami (patarenami) dominowała w refleksji naukowej przez niemal sto lat.

Pracę, która *expressis verbis* formułuje tezę, że ruch bogomilski był antycypacją reformacji europejskiej, wydał w 1879 roku Amerykanin Linus P. Brockett pod tytułem *The Bogomils of Bulgaria and Bosnia (The Early Protestants of the East: An Attempt to Restore Some Lost Leaves of Protestant History)*. Autor postanowił rozszerzyć przeprowadzone kilka lat wcześniej badanie Arthura J. Evansa na temat działających na tym terenie ruchów heretyckich. W rezultacie zauważył podobieństwo między ruchem bogomilskim (a także

ormiańskim ruchem paulicjańskim) i baptystami nie tylko w zakresie założeń teologicznych, ale również w obrębie praktyk (odrzucenie chrztu dzieci, negacja kościelnej hierarchii, kultu maryjnego i kultu świętych). Z kolei podjęcie tego zagadnienia przez bułgarskich badaczy zainteresowanych ruchem bogomilskim na terenie Bułgarii (→ bogomilstwo – Bułgaria; → reformacja – Bułgaria) mogło wpłynąć na upowszechnienie tej teorii na terenie Bośni. Utwierdzaniu przekonania o zbieżności autonomicznego Kościoła bośniackiego służyło także poszukiwanie przez bułgarskich badaczy (np. Georgi Vasilev, *Bogomilism: An Important Precursor of the Reformation*, 2011) punktów wspólnych założeń i praktyk ruchu bogomilskiego z działaniami i nauczaniem Johna Wycliffe'a, Jana Husa i Marcina Lutra – wyrażającymi się głównie w sprzeciwie wobec skostniałych struktur kościelnych i hierarchii, antypapizmie, dualizmie, fascynacji ruchem bogomilskim (u Husa). Pozwoliło to na ustanowienie swoistego kontinuum między bogomiłami a wczesnymi ruchami reformatorskimi.

Na gruncie bośniackim brak jednak opracowań, które podejmowałyby i wyczerpująco opisywały ruch bogomilski czy fenomen Kościoła bośniackiego w odniesieniu do idei reformacji. Sugestie takie pojawiają się w rozproszeniu, nierzadko powielane przez kolejnych autorów bez pogłębionych studiów. Na przykład archeolog i historyk Enver Imamović określa bogomilstwo jako *balkansko-slavenski protestantizam* (*Korijeni Bosne i bosanstva*, 1995), następnie termin ten powtarza historyk Muhamed Imamović w książce *Historija Bošnjaka* (1997). Przypisywanie ruchowi charakteru reformacyjnego (notabene idące w parze ze zwiększonym zainteresowaniem bogomilstwem i Kościołem bośniackim) ma bowiem na celu podkreślenie unikatowości kultury bośniackiej *in genere*. Dowodziłyby tego stwierdzenia o niepowtarzalnym charakterze bogomilstwa, symbolizującym niezależność państwa bośniackiego, który stał się cierniem w oku sąsiadów i przyczyną konfliktów zbrojnych (M. Filipović, *Ko smo mi Bošnjaci*, 2007), konstatacje o autonomii religijnej rozumianej jako świadectwo politycznej niezależności państwa (V. Mušeta-Aščerić, *Uloga bosanskog srednjovjekovlja u izgradnji bosanskohercegovačkog identiteta*, 2011) czy Kościele bośniackim jako najsilniejszym komponencie tożsamości średniowiecznej Bośni (P. Ćošković, *Ustrojstvo crkve bosanske*, 2000). Warto zauważyć, że częstotliwość tworzenia paraleli między bogomiłami i reformacją zwiększa się w latach 90., w czasie intensywnego kształtowania tożsamości boszniackiej. W ramach nowego kanonu boszniackiej tradycji (→ tradycja) i kultury (→ kultura) bogomilstwo zaczyna funkcjonować jako swoista klamra łącząca średniowieczne dzieje lokalnej społeczności muzułmańskiej z okresem panowania na tym terenie imperium osmańskiego (S. Balić, *Kultura Bošnjaka. Muslimanska komponenta*, 1994). Taka rekonstrukcja dziejów Boszniaków umożliwiała forsowanie tezy o zachowaniu kontinuum w rozwoju historyczno-kulturowym.

W chorwackiej narracji dotyczącej funkcjonowania Kościoła bośniackiego – oprócz oczywistej chęci przypisania mu cech tradycji chrześcijańskiej czy

nawet wywodzenia go z obszaru Dalmacji (Trogiru i Splitu) – wskazuje się także na jego protoreformacyjny charakter: sprzeciw wobec Kościoła bizantyńskiego i łacińskiego, odrzucenie dóbr materialnych, liturgię w języku narodowym, odrzucenie prawosławnego kultu władcy, papizmu, negację kultu obrazów i relikwii. Koncepcję tę przedstawił w dwóch wykładach wygłoszonych w 1927 roku historyk Ivo Pilar (*Bogumilstvo kao religiozni problem* i *Bogumilstvo kao socijalni i politički problem*), rozpoznając jednoznacznie bogomilstwo jako pierwszy europejski ruch reformacyjny, który rozprzestrzenił się następnie w Italii i na południu Francji, by stać się wreszcie zaczynem reformacji na Zachodzie. Pilar dostrzega w nim cechy opozycji, walki z sekularyzmem, tendencją do posiadania dóbr doczesnych i władzy, które zdominowały zarówno Kościół bizantyjski, jak i rzymski. Ustalenie tego faktu uważa za moment doniosły dla Chorwatów i Bułgarów, ponieważ dowodzi on wkładu lokalnej kultury w dzieje Europy.

Z kolei Franjo Šanjek, autor książki *Bosansko-humski krstjani* (1975), podkreśla, że Kościół bośniacki dążył do przywrócenia źródłowej wspólnotowości i ideałów pierwszych chrześcijan opisanych w Dziejach Apostolskich. Działania te obejmowały zwrócenie się ku zmarginalizowanej części społeczeństwa (np. biedoty), co pozwala doszukiwać się dalekich analogii z ruchami reformacyjnymi.

Do utrwalenia rozumienia ruchu bogomilskiego jako protoreformacyjnego przyczynił się z pewnością chorwacki pisarz Miroslav Krleža (1893–1981), który o bogomilstwie i Kościele bośniackim pisał już w 1918 roku, nazywając fenomenem „laickiego buntu", który ważny jest przede wszystkim dlatego, że trwał „dłużej niż cokolwiek, co trwało tutaj kiedykolwiek" (*Iza kulisa*, „Republika", 1967). Włączając bogomilstwo w poczet zjawisk fundamentalnych dla tradycji Słowian południowych, Krleža w typowym dla siebie tonie afirmującym wszelkie przejawy kulturowej odmienności pisze, że było ono ruchem stanowiącym najdoskonalszy wyraz misji Słowian południowych, rozumianej jako sprzeciw wobec Rzymu i Bizancjum. W eseju *Illyricum sacrum* („Kolo", 1963) podkreśla z kolei antyfeudalny charakter ruchu bogomilskiego. W tekście *Zlato i srebro Zadra* („Republika", 1950) stwierdza definitywnie, że jest to ruch antycypujący fundamentalne idee reformacji i próbujący urzeczywistnić je bardziej radykalnie od protestantyzmu, między innymi dlatego, że przeciwstawiał się nie jednemu, a dwóm Kościołom. Krleža zarzucał też lokalnej historiografii przemilczenie wkładu bogomiłów w kształtowanie kultury regionu.

Choć wątpliwa z punktu widzenia naukowego, ciekawa wydaje się niewielka książka *Reformacija u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini* (2000) autorstwa Petara Šimuna, wydana przez wspólnotę wyznaniową Riječ život z Zagrzebia. Autor, doszukując się związków między Kościołem bośniackim i husytyzmem, uznaje, że wspólnym mianownikiem jest głównie ich odnowicielski charakter. Podkreśla również, że gdyby ten pierwszy miał poparcie reformacyjnej Europy, dzieje państwa bośniackiego i jego narodu byłyby zapewne całkowicie

inne. W tej optyce bogomilstwo rozumiane jest więc jako ruch reformacyjny, który mógł się przyczynić do ogólnego dobrobytu i postępu (→ postęp). Šimun dodaje, że pod względem kulturalnym, ekonomicznym i demokratycznym najbardziej postępowe państwa to kraje chrześcijańskie, a szczególnie te, w których doświadczeniu zapisały się ruchy reformacyjne. Przywołane źródło pokazuje, że rozumienie bogomilstwa jako ruchu protoreformacyjnego na omawianym terenie jest najprawdopodobniej koncepcją wtórną, przeszczepioną z tekstów zewnętrznych, powstających w środowiskach różnych odłamów Kościoła protestanckiego.

W wydanej w 1981 roku broszurce *Religije u Bosni i Hercegovini* Ivana Cvitkovicia, będącej popularnonaukowym przeglądem religii w Bośni i Hercegowinie, której zadaniem jest przybliżenie bośniacko-hercegowińskiemu społeczeństwu struktur wyznań istniejących na jej terenie, autor już we wstępnej części poświęconej protestantyzmowi klasyfikuje go jako sektę (w dalszej części tekstu dodaje, że to klasyfikacja warunkowa, ale w żaden sposób owej warunkowości nie wyjaśnia). Pod pojęciem sekty rozumie się tu grupę religijną powstałą wskutek rozłamu innej wspólnoty religijnej. Powołując się na amerykańskiego socjologa religii Glena Vernona, Cvitković wskazuje także, że do rozłamu dochodzi w wyniku przekonania o odejściu od „prawdziwej religii" pierwotnej wspólnoty, w związku z czym sekta zwykle jest do niej wrogo nastawiona. Zgodnie z tą definicją sekta wymaga m.in. większej lojalności od swoich wyznawców, którzy zwykle rekrutują się z niższych warstw społecznych (!). Pojawienie się sekt jest – zdaniem autora – częstsze w momentach gospodarczo i społecznie niestabilnych, co przyczynia się do ich nierzadko radykalnego charakteru wyrażającego się także przekonaniem o rychłym nadejściu końca świata, potrzebą oszczędności, umiarkowaniem, pracowitością i ubóstwem. Socjolog interpretuje zjawisko w kluczu marksizmu, przywołując komentarz Fryderyka Engelsa o obecnej wśród niemieckiego chłopstwa w XV wieku potrzebie ascezy, będącej wyrazem protestu przeciwko klasie panującej. Dyscyplina ta miała jednocześnie stanowić rodzaj rytuału przejścia, bez którego niższe warstwy społeczne nie mogłyby zostać włączone do ruchu. Rytuał zapewnia z kolei utrzymanie rewolucyjnej energii i jedności w sekcie. W dalszej części tekstu autor zauważa, że była w zasadzie protestem przeciw systemowi feudalnemu, któremu Kościół posłużył za narzędzie, w związku z czym ruchy reformacyjne zostały przez Engelsa uznane za pierwszą burżuazyjną rewolucję. Powołując się na niemieckiego filozofa i prezentując reformację przede wszystkim jako ruch antyfeudalny, Cvitković podkreśla jednocześnie, że Luter wykorzystał swoją naukę przeciwko chłopstwu, czyniąc z Biblii „prawdziwy dytyramb władzy, która pochodzi od Boga" i sankcjonując za jej pomocą władzę królewską, pasywne posłuszeństwo, a nawet poddaństwo. W dalszej części tekstu autor zauważa, że na lokalnym gruncie reformacja również nie była wyrazem tendencji rewolucyjnych czy „germańskim refleksem", jak ujmował to chorwacki pisarz Miroslav Krleža, ale – przywołując słowa Edvarda Kardelja – formą społecznego protestu.

Trudno mówić o bezpośredniej recepcji idei reformacji w islamskiej kulturze bośniackiej, można jednak wskazać pewne zjawiska będące jej pośrednim pokłosiem. W pracy *Sveto i savremeno. Ogledi o političkoj filozofiji i reformističkoj misli u islamu* (2016) Seid Halilović wskazuje na fundamentalne zmiany, jakie dokonały się w filozofii europejskiej wersji islamu pod wpływem transformacji w obrębie zachodnioeuropejskiej myśli filozoficznej (autor nazywa to „porenesansową zmianą", mając zapewne na myśli oświeceniowe idee modernizacyjne). Halilović twierdzi, że źródła reform są dwojakie: ewolucja narracji europejskiej w stosunku do kultury islamu (odejście od optyki antagonizującej chrześcijański Zachód i islamski Wschód), a co się z tym wiąże – promieniowanie idei postępu (→ postęp) i ewolucji (→ ewolucja), na które świat islamski nie mógł pozostać obojętny. Reformy są tu rozumiane nie tyle jako zmiany w zakresie teologii, ile zmiany sposobu postrzegania roli religii w życiu człowieka i w tym sensie mogłyby być interpretowane jako dalekie echo zmian, które nastąpiły w łonie chrześcijaństwa w wyniku reformacji. Wobec powyższego uzasadnione wydaje się nazwać te zjawiska „reformacją bez reformacji". Warto dodać, że zmiany w życiu religijnym w Bośni konweniują z początkiem procesu modernizacji państwa i różnorodnych przejawów życia społecznego (w tym sfery duchowej). Odnowa życia religijnego odbywa się zatem wraz z przyjęciem zachodnioeuropejskiego paradygmatu ewolucji historyczno-kulturowej, co powoduje, że nie można tych zjawisk rozważać rozłącznie i jednoznacznie wyznaczyć bezpośrednich skutków reformacji.

Bośniacka literatura przedmiotu wskazuje przede wszystkim na dwie postaci, które przyczyniły się do „reformacji" w obrębie lokalnej wersji islamu: Mehmeda Džemaludina Čauševicia (1870–1938), autora przekładu Koranu na język bośniacki w 1936 roku (wraz z Muhamedem Pandžą), oraz islamskiego teologa Huseina Đozo (1912–1982).

Przekład Koranu na język bośniacki był wielkim krokiem modernizacyjnym i reformatorskim dla islamu w Bośni (M. Filipović, *Suvremena misao u Bosni i Hercegovini*, 2004). Miał ogromne znaczenie nie tylko ze względu na to, że można było łatwiej popularyzować islam, ale także dlatego, że pozwalał na poznanie źródeł religii, dotarcie do jej podstaw, a tym samym lepsze ugruntowanie wiary wśród wiernych. Było to szczególnie ważne z powodu faktu, że w ówczesnych warunkach politycznych islam nie miał wsparcia ze strony państwa, konieczne więc było mocne określenie fundamentów i przyswojenie tych zasad przez wiernych narażonych na konfrontacje z przedstawicielami innych wyznań. Istotną rolę w procesie reformowania islamu w Bośni odegrało wydawane w Tuzli czasopismo „Hikmet" (od 1929), publikujące rozprawy dotyczące modernizacji religii, roli Koranu w życiu ludzi, sensu Objawienia. Ruch reformatorski kwestionował także nieomylność i monopol ulemów na objaśnianie Koranu, wskazując na charakterystyczny dla islamu brak pośrednika między wiernym a Allahem. W tym sensie procesy te można rozważać w świetle idei reformacji. Jak pisze Muhamed Filipović: „W ten sposób islamska myśl w naszym kraju przepłynęła wszystkie Scylle

i Charybdy europeizacji, możemy więc z pełnym prawem powiedzieć, że jest dzisiaj nowoczesną, zeuropeizowaną i zmodernizowaną myślą, która w staraniach tłumaczenia i szerzenia doktryny islamskiej posługuje się wszystkimi tymi metodami, które zostały rozwinięte tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie naszego globu" (*Suvremena misao u Bosni i Hercegovini*, 2004). Obserwację tę uzupełnia Halilović, mówiąc, że reformacja islamu miała – w przekonaniu tych, którzy byli za nią odpowiedzialni – pomóc muzułmanom przezwyciężyć stan „wszechobecnej społeczno-gospodarczej dekadencji" i „cywilizacyjnego zacofania" (*Sveto i savremeno. Ogledi o političkoj filozofiji i reformističkoj misli u islamu*, 2016).

Halilović S., *Sveto i savremeno. Ogledi o političkoj filozofiji i reformističkoj misli u islamu*, Beograd 2016; Malcolm N., *Kościół Bośniacki*, „Krasnogruda" 1997, nr 7; Pilar I., *Bogumilstvo kao religijozno-povijesni te kao socijalni i politički problem*, Zagreb 1927; Šanjek F., *Bosansko-humski krstjani i katarsko-dualistički pokret u srednjem vijeku*, Zagreb 1975.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

REFORMACJA
(Bułgaria)

Na ziemiach bułgarskich z racji ich położenia geopolitycznego nie zaszło zjawisko reformacji, można natomiast mówić o oddziaływaniu tu kultury kształtowanej pod wpływem myśli protestanckiej. Rozumienie pojęcia reformacji, jak i idei reformacyjnych związane jest ściśle ze zmieniającymi się warunkami historycznymi i interesem narodowym/państwowym Bułgarii. Pierwsze kontakty z działaczami reformacji w XVI i XVII wieku wynikały z polityki religijnej Patriarchatu w Konstantynopolu. Historycy wskazują w tym kontekście na rolę pośrednika Dimitra Mizosa z Salonik, prawdopodobnie Bułgara, w połowie XVI wieku oficjalnie wysłanego do Wittenbergi w celu zapoznania się z naukami Lutra. W kolejnych stuleciach ulegały one sporadycznie wzmożeniu, wyrażając się w korespondencji z przedstawicielami luteranów, jak i kalwinistów. Relacje zamraża wydany przez Patriarchat w 1755 roku list okólny mówiący o konieczności powtarzania chrztu u chrześcijan innych wyznań (→konfesje), którzy chcą przyjąć prawosławie.

Okazja do realnych kontaktów ludności bułgarskiej z protestantami rośnie w XIX wieku, kiedy z jednej strony coraz więcej chrześcijańskich mieszkańców imperium osmańskiego udaje się na studia do Europy Zachodniej (→ oświata), z drugiej – na jego ziemiach zaczynają działać angielsko-amerykańskie misje religijne. Chociaż wpływ na recepcję idei reformacyjnych mają też kontakty

z kulturą niemiecką – bezpośrednie (podróże) lub pośrednie (publicystyka, pierwsze przekłady dzieł literackich) – to decydującą rolę w ukształtowaniu bułgarskiej wizji reformacji i protestantyzmu odgrywają odczytania importowane z Imperium Rosyjskiego (zwłaszcza podręczniki i książki o charakterze religijnym) oraz sama działalność neoprotestantów na ziemiach bułgarskich.

Początkowo angielsko-amerykańskie misje religijne nakierowane są na Ormian i Greków, ale wobec braku sukcesów uwaga misjonarzy przenosi się na Bułgarów. Strefy wpływów są dwie. Na północ od Starej Płaniny działają metodyści (Anglicy), na południu – kongregacjoniści (Amerykanie). O ile pierwsi skupiają się na działalności indywidualnej, o tyle drudzy – organizują specjalne ośrodki misyjne. W pierwszym etapie (od drugiej dekady XIX wieku do roku 1858) kontakty są sporadyczne – realizowane za pośrednictwem nowo założonych misji w Smirnie i Konstantynopolu – i dotyczą wybranych przedstawicieli bułgarskich elit. Wraz z otwarciem ośrodka w Adrianopolu (1858) działalność (amerykańskich) misjonarzy przenosi się już bezpośrednio na ziemie zamieszkałe przez ludność bułgarskojęzyczną. Po założeniu Bułgarskiego Towarzystwa Ewangelikalnego (1875) cudzoziemcy stopniowo się wycofują, a ich obowiązki przejmuje pierwsze pokolenie miejscowych wychowanków.

Misje protestanckie mają znaczny wpływ na rozwój → oświaty i idei → kształcenia, pośredniczą w transferze osiągnięć naukowo-technicznych epoki wiktoriańskiej, ale i wartości etyki purytańskiej oraz założeń Kościołów reformowanych, co okazuje się ważne w kontekście walki Bułgarów o kościelną niezależność. Niemniej w dyskursie narodowym działalność misyjna neoprotestantów jest przyjmowana mocno ambiwalentnie, co wyraża też utwierdzone w bułgarskiej literaturze przedmiotu określenie „protestancka propaganda". Dopiero ostatnie lata przyniosły rzetelne próby rewaloryzacji wkładu tych misji w rodzimą kulturę (np. I. Iłczew, P. Mitew, *Докосвания до Америка (XIX–началото на XX век)*, 2003; Ch. Kuliczew, *Заслугите на протестантите за българския народ*, 2008; N. Danowa, *Ролята на протестантската етика за формирането на модерния етически кодекс при българите*, 2009). Semantykę pojęcia „reformacja" na gruncie bułgarskim kształtuje nie tylko narracja o tym zjawisku w kulturze zachodniej, ale też o jego wtórnych przejawach na ziemiach bułgarskich/macedońskich.

Rozumienie zjawiska reformacji jest związane z otwarciem się kultury bułgarskiej na zachodnią Europę oraz chęcią (ponownego) wpisania się w historię „cywilizowanego" świata. Ocena odzwierciedla stosunek do esencjalistycznie pojmowanego Zachodu. Interesującym świadectwem w tym względzie są podręczniki do historii będące najczęściej przekładami z języka rosyjskiego. W tym sensie pozostają środkiem transmisji rosyjskiego odczytania problematyki reformacyjnej, które podporządkowane jest ujęciu prawosławnemu, ukształtowanemu w kontekście oświeceniowej krytyki Kościoła katolickiego jako instytucji. W efekcie nastawienie antykatolickie aktywuje argumenty znane z tradycyjnych polemik międzywyznaniowych i tezy oświeceniowych liberałów, czyli wspomagają się tu dwa w istocie swej różne paradygmaty ideowe.

Wizja reformacji podporządkowana narracji prawosławnocentrycznej osiąga kulminację w okresie międzywojennym. Na przykład w podręczniku do gimnazjum autorstwa znanego wówczas historyka Nikoły Stanewa (1862–1949) (*Учебник по обща и българска история. Нови векове. За III кл. на народни прогимназии*, 1932) papież zostaje przedstawiony jako „nieomylny" tyran i ucieleśnienie „pańskiej" władzy Kościoła katolickiego. Zbudowana jest również ostra opozycja między pełnym przepychu życiem hierarchów i duchowieństwa a biedą ludu/narodu (→ naród), celowo trzymanego w kłamstwie i niewiedzy. W konsekwencji czyn Lutra uznawany jest za bohaterski i skierowany na dobro ludu/narodu. Prezentacja reformy zawiera zaś bliskie duchowi prawosławia elementy (odrzucenie władzy papieża, wybór pasterzy przez wspólnotę lokalną, uczciwość i dobroć duchownych, ich prawo do ożenku, liturgia w języku zrozumiałym dla ludu/narodu). Perswazyjność przekazu uzyskuje się kosztem faktografii. Reakcja na reformację, choć nienazwana, zostaje opisana jako rewers „czarnej legendy" jezuitów i inkwizycji. Co istotne, dalej następuje opis konkretnych tortur, a w przypisie wspomina się jezuicką przysięgę wierności, rzekomo dopuszczającą kłamstwo, kradzież i morderstwo.

Bardziej umiarkowany obraz wydarzeń oferuje wydana w tym okresie *Българска енциклопедия* (1936), gdzie reformacja zostaje nazwana ruchem religijno-politycznym. Chociaż wiąże się go bezpośrednio z Lutrem, uznany jest też wkład myśli (określonej jako herezja) Wyckliffe'a i Husa. O sukcesie zjawiska decydować ma nie tylko duchowy kryzys w Kościele katolickim, ale i dążenie władzy świeckiej do przejęcia dóbr kościelnych.

Do zasadniczej zmiany w postrzeganiu reformacji dochodzi wraz z nastaniem władzy komunistycznej po 1944 roku. Zgodnie z założeniami historiozofii marksistowskiej stanowi ona przejaw walki klas, tak więc wszelkie wydania leksykograficzno-encyklopedyczne, jak i podręczniki do historii (filozofii) nazywają ją „ruchem społecznym" skierowanym przeciw aktualnemu porządkowi, ruchem antyfeudalnym, który przyjął formę walki religijnej, „ogólnie postępowym", bo odrzucającym scholastykę i przyczyniającym się do powstania burżuazji i rozwoju kapitalizmu (→ kapitalizm). Bułgarski *Философски речник* z 1978 roku nazywa reformację pierwszą – choć niedojrzałą jeszcze – rewolucją burżuazyjną, wskazując ponadto na jej znaczenie dla rozwoju nauki i unarodowienia religii.

Można stwierdzić, że do 1989 roku wydania popularyzujące wiedzę ujawniają dwie warunkowane historycznie tendencje. W okresie po wyzwoleniu dominuje nastawienie antykatolickie, związane z wizją narodu bułgarskiego jako narodu prawosławnego, po 1944 – zastępuje go linia antyfeudalna, oparta na utożsamieniu klasa – lud/naród. Co istotne, pozostaje w harmonii z pierwszym modelem interpretacyjnym, tak więc w ówczesnej historiografii dominuje pogląd ukształtowany na bazie utożsamienia Zachodu z Kościołem katolickim: reformacyjne wysiłki Lutra, ale też Husa, stanowią walkę o wyzwolenie z niewoli kościelnej – feudalnej. Chociaż obie wizje oparte są na zupełnie innych ideach i odnoszą się do zupełnie innych tradycji, łączą się dzięki

perspektywie antyzachodniej. Do przewartościowania – przynajmniej na poziomie deskryptywnym – dochodzi po upadku reżimu komunistycznego, kiedy zarówno w podręcznikach szkolnych, jak i encyklopediach reformacja prezentowana jest jako ruch powstały w łonie Kościoła katolickiego jako reakcja na jego słabość instytucjonalną (moralną i społeczną).

Najciekawszym przejawem bułgarskiego odczytania reformacji są próby ulokowania w jej kontekście własnych dziejów. W dyskursie naukowym budowane są analogie/paralele między reformacją a konkretnymi epokami/wydarzeniami w historii Bułgarii: przede wszystkim z odrodzeniem narodowym, ale też w węższym sensie – jego wczesnym etapem i/lub walką o niezależność Kościoła w latach 60. XIX wieku. Służą kompensacji rzekomego kulturowego zapóźnienia Bułgarii (→ doganianie) przez wpisanie się w historiografię zachodnią.

Kulminacją w tym względzie jest „przesunięcie" źródeł (lub „wynalezienie" precedensów) dla wydarzeń z historii kultury zachodniej do dziejów bułgarskich (→ oświecenie). Jako antycypacja reformacji przedstawiana jest autonomia Kościoła w średniowiecznej Bułgarii, zastosowanie języka narodowego w liturgii i przekładzie Pisma Świętego oraz alternatywna propozycja eklezjologiczno-soteriologiczna bogomiłów (→ bogomilstwo). I właśnie na podstawie mitu bogomilskiego budowane są rzekome związki genetyczne z reformacją. Bułgarscy heretycy, mający wpływ na francuskich katarów, stają się prekursorami zachodnich ruchów reformacyjnych, wymierzonych w skostniałe instytucje religijne i porządek społeczny. W obu tych przypadkach reformacja uznana jest za doniosłe wydarzenie, prowadzące do zmiany ustroju Europy, do jej rozwoju kulturalnego, naukowego i gospodarczego (→ postęp), a mające korzenie w bułgarskiej kontestacji (np. dziełko S. Czilingirowa, *Какво е дал българинът на другите народи?*, 1938).

Pozytywna ocena reformacji nie koresponduje wszakże z dominującą w historiografii bułgarskiej oceną „propagandy protestanckiej" z XIX wieku. Stosunek do tego zjawiska w dużej mierze odzwierciedla ambiwalentne doświadczenie kultury zachodniej, tym bardziej że istnieje ważna różnica między sferą deklaracji i faktów. Zarówno w postawie Bułgarów w okresie samej działalności misji, jak i w jej recepcji w dyskursie naukowym widoczne jest podejście selektywne, motywowane nierzadko pragmatyzmem.

Publicyści XIX wieku zarzucają „propagandzie protestanckiej" przede wszystkim dzielenie narodu, spowodowane odłączaniem poszczególnych grup i jednostek od prawosławia jako tradycyjnej → religii decydującej o tożsamości Bułgarów. Dochodzi tu do utożsamienia ludu/narodu z prawosławiem, a tego – z obrzędem i → tradycją, życiem codziennym. W tekstach pisanych przez pisarzy związanych z kręgami kościelnymi pojawiają się elementy retoryki traktatu antyheretyckiego, a wśród argumentów twierdzenia o prozelityzmie, fałszywym wykształceniu i „hochsztaplerstwie" protestantów (zob. np. M. Preobrażenski, *Защита на православието нападнато от протестантските мисионери със разни брошури*, 1870; T. Ikonomow, *Протестантската пропаганда у нас и нейните ползи за България*, 1885) (→ konfesje).

Efekty działalności protestantów interpretowane są z perspektywy psychologii narodu bułgarskiego (→ bułgarska psychologia narodowa). Misje zakończyły się porażką ze względu na wrodzoną podejrzliwość Bułgarów do innowierców i wierność wobec własnej obrzędowości, skądinąd krytykowanej przez nich samych jako zabobonna i uniemożliwiająca bezpośrednie doświadczanie Chrystusa. Sporadyczne sukcesy misji uznawane są za wyraz bułgarskiego pędu do nauki (→ oświata) i zainteresowania wszelkimi nowościami (misjonarze „zwodzić" mieli właśnie demonstrowaniem najnowszych wynalazków i wprowadzeniem świeckiego programu nauczania). Niemniej w ujęciu historiografów bułgarskich „propaganda protestancka" nie rozumiała interesu narodowego Bułgarów, co przejawiło się zarówno w ich interpretacji walki o niezależny Kościół (→ religia), jak i w stosunku do walki zbrojnej (→ rewolucja) (zob. studia M. Stojanowa lub W. Trajkowa). Popierając dążenie do zerwania z Patriarchatem Konstantynopolitańskim, widziała w tym krok przypominający zerwanie reformacyjne, a sprzeciw wobec wyzwolenia pojmowała jako akt destabilizujący imperium osmańskie. W tym sensie misjonarze byli reprezentantami interesów „obcych sił" (zachodnich), obcych zarówno „duchowi bułgarskiemu", jak i – w narracji marksistowskiej – obcych interesom Rosji. Na fakt wykluczenia możliwości pozytywnych skutków działalności protestantów na ziemiach bułgarskich wpływa też tzw. romantyczny nacjonalizm powyzwoleniowej historiografii, która przedkłada zjawiska wynikające jakoby z naturalnego rozwoju społeczeństwa bułgarskiego. Drugorzędne w swej roli kulturotwórczej wpływy obce w warunkach reżimu komunistycznego zyskują trwałą hierarchię – pozytywną ocenę mają rosyjskie i południowosłowiańskie, natomiast zachodnioeuropejskie i amerykańskie ulegają stygmatyzacji jako wyraz wrogiej interwencji.

Spojrzenie na protestancką ewangelizację jako propagandę polityczną utwierdza się w historiografii okresu komunistycznego, kiedy misjonarze zostają utożsamiani z agentami Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych Ameryki, tylko formalnie przejawiającymi zainteresowanie szerzeniem oświaty i kultury, a w istocie dążącymi do stworzenia warunków ekonomicznej eksploatacji przez (zachodni) kapitalizm. W tym miejscu ujawnia się konflikt między z zasady pozytywnym poglądem marksistów na „postępową" reformację a negatywną oceną roli (neo)protestantów na ziemiach bułgarskich. Paradoks zostaje wytłumaczony gestem instrumentalizacji.

Również – wydawałoby się nieprzystający do ideologii marksistowskiej – problem ściśle religijnego wymiaru wydarzeń i polemik z XIX wieku ulega oswojeniu. W tym względzie najciekawszym zjawiskiem jest wybiórcze przyswojenie polemik kościelnych. Za wyraziciela głosu prawosławnego zostaje uznany Matej Preobrażenski (1828–1875), autor traktatu *Защита на православието нападнато от протестантските мисионери със разни брошури* (1870). W dziele tym pojawiają się zarówno argumenty teologiczne, jak i czysto racjonalne, a przedmiotem negacji jest teza o decydującym znaczeniu protestantyzmu dla postępu społecznego. Właśnie utożsamienie religii z narodem,

sprowadzenie jej do obyczaju (→ religia) staje się przesłanką włączenia tego duchownego do komunistycznego panteonu jako gorliwego obrońcy tradycyjnych wartości ludu/narodu, a zarazem wroga zabobonów praktykowanych przez nieuczonych wiernych, ale też postaw wyższego duchowieństwa i mnichów. Historiografia marksistowska poglądy Mateja Preobrażenskiego uznaje za krok w stronę materializmu naukowego, podobnie zresztą jak i krytykę tradycyjnej religijności ze strony misjonarzy protestanckich. To ostatnie ma być jedynym pozytywnym przejawem ich działalności, prowadzącym ostatecznie do upadku światopoglądu religijnego w ogóle (→ sekularyzacja), a nawet ateizacji społeczeństwa bułgarskiego. Co ciekawe, ta sama teza – waloryzowana już negatywnie – pojawia się też u bułgarskich polemistów końca XIX wieku (→ konfesje).

Marksistowskie odczytanie „propagandy protestanckiej" dominuje w bułgarskim dyskursie naukowym po pierwsze dlatego, że opiera się na wydobytym na pierwszy plan jeszcze w XIX wieku wątku antynarodowym/antybułgarskim, po drugie – ponieważ kształtując historiografię po 1944 roku, połączyło odrodzeniowy narodocentryzm z ideałem walki klasowej. W efekcie pierwsze naukowe narracje o roli protestantów w historii Bułgarii koncentrują się na ich podstępach, ale i ciągłych porażkach i służą utwierdzeniu opozycji względem „kapitalistycznego Zachodu". Adaptacja polemiki religijnej na potrzeby walki klasowej osiągnięta zostaje dzięki podwójnemu utożsamieniu: ludowej/narodowej religijności z obrzędem, a tego z zabobonem, co odsyła do polemik oświeceniowych.

W tym kontekście przywoływani są działacze odrodzeniowi włączeni do rodzimego panteonu marksistowskiego: Luben Karawełow (1834–1879), Christo Botew (1848–1876), Todor Ikonomow (1838–1892), ale też Petko Sławejkow (1827–1895). Co istotne, ten ostatni utrzymywał kontakty z najwybitniejszymi działaczami misji, a na łamach swego czasopisma „Македония" (1866–1872) pozwalał na publikacje tekstów w duchu protestanckim, czym naraził się na zarzut o odszczepieństwo. Podkreśla się zazwyczaj, że choć był pośrednikiem, a nawet sam (częściowo) wyrazicielem obcych idei (w odniesieniu do demokratycznego urządzenia narodowego Kościoła i prawdziwego kultu Boga), to jednocześnie bronił wiary narodu (M. Stojanow, *Петко Р. Славейков и протестантската пропаганда у нас*, 1941). Takie usprawiedliwienie możliwe jest dzięki typowemu dla pisarza i jego interpretatorów rozumieniu religii jako obrzędowości, jako formalnego wyznacznika tożsamości religijnej (→ religia; → konfesje).

Działalność protestantów przejawia się w imperium osmańskim przede wszystkim w rozwijaniu → kultury, religijnej i świeckiej. Celem nadrzędnym misjonarzy jest przekład Biblii na język lokalny. W efekcie tłumaczenie Nowego Testamentu Neofita Rylskiego (1793–1881) z 1840 roku zostaje wydane powtórnie dzięki środkom Amerykańskiego Towarzystwa Biblijnego (1867). Również cała Biblia zostaje przełożona i wydana w 1871 roku pod redakcją Petko Sławejkowa z inicjatywy amerykańskiego prezbiterianina Eliasa Riggsa

(1810–1901). Do publikacji pierwszego przekładu prawosławnego w 1925 roku jest jedynym pełnym tłumaczeniem Pisma Świętego na język nowobułgarski. Protestanci zajmują się również wydawaniem literatury pomocniczej w edukacji biblijnej, czyli specjalistycznych komentarzy, słowników, a nawet synopsy.

Druga sfera działania protestantów to → oświata. Zakładane przez misjonarzy szkoły, chociaż nakierowane są na szerzenie Słowa Bożego, odznaczają się świeckim programem nauczania na wysokim poziomie. Największą rolę odgrywa amerykański Robert College w Konstantynopolu (1863), ale duże znaczenie mają też ośrodki funkcjonujące od lat 60. i 70. na ziemiach bułgarskich, m.in. w Płowdiwie, Szumenie, Starej Zagorze i Samokowie (→ oświata). Protestantyzm w wersji oświecicielskiej przenikał nie tyle za pośrednictwem szkół, ile za sprawą działalności wydawniczej i przekładowej. Misjonarze rozpowszechniali nie tylko broszury religijne, ale też podręczniki i literaturę popularnonaukową. Szczególnym zainteresowaniem cieszyły się różnorodne poradniki. Świadczy o tym zarówno recepcja twórczości Benjamina Franklina – jego słynny zbiór maksym i porad *Poor Richard's Almanack* (1732–1757) miał przed wyzwoleniem trzy różne tłumaczenia (1837, 1862, 1869), w tym samego Petko Sławejkowa – jak i Samuela Smilesa. W przekładzie na język bułgarski pojawił się nie tylko jego słynny poradnik *Self help* (1859) (i to w dwóch wariantach: *Самъ си помагай*, 1880 i *Самодеятелностъ*, 1885), ale też inne tłumaczone z języka rosyjskiego i często adaptowane dzieła: *Duty* (1880 – *Нравственний дългъ на человѣка*, 1885); *Character* (1871 – *Характер*, 1885), *Thrift* (1875 – *Спестовнось*, 1896); *Life and Labour* (1887 – *Умъ и Енергия (Животъ и Трудъ). Характеристики изъ живота на великите хора. Кн. 1–6*, 1897). Zainteresowanie Bułgarów literaturą pouczającą przynosi w efekcie adaptację i utwierdzenie w kulturze ideału społecznego mentora, a za jego pośrednictwem – moralno-intelektualnych wzorców epoki wiktoriańskiej.

Rola misjonarzy protestanckich widoczna jest również w bułgarskim czasopiśmiennictwie, a zwłaszcza w odniesieniu do „Любословие" (1842–1846) Konstantina Fotinowa (1790–1858), które stawia sobie za cel „oświecenie" rodaków, także przez zapoznanie ich z nowinkami świata zachodniego. Ważną rolę kulturotwórczą odgrywało ponadto protestanckie czasopismo „Зорница" (1864–1895), publikujące nie tylko teksty o tematyce religijnej, ale i świeckiej, edukacyjno-wychowawcze, informacyjne, zazwyczaj przekładane z angielskiego. Stało się ono środkiem transferu nie tylko religijnych idei reformacyjnych, ale i koncepcji politycznych, przy tym o wyraźnym podłożu demokratycznym i liberalnym (→ liberalizm), głosząc ideał wolności, również i braterstwa, a także angażując się w obronę interesów ludności bułgarskiej w czasie tzw. kryzysu wschodniego.

Wpływ myśli protestanckiej w kulturze bułgarskiej XIX wieku uwidacznia się też w dyskusjach wokół niezależnego Kościoła. Kiedy w 1870 roku biskup Iłarion Makariopolski (1812–1875) ogłasza jego powstanie i odłączenie od

Patriarchatu Konstantynopolitańskiego, jako jego głowę widzi sułtana, a więc władcę świeckiego. Społeczna krytyka zabobonnej obrzędowości i pasożytniczych mnichów również odnosi się do ideałów reformacyjnych. Niemniej to właśnie obrzędowość staje na przeszkodzie wprowadzenia zarówno modelu protestanckiego, jak i unickiego. W latach 1860–1861 rodzi się wszakże projekt stworzenia Bułgarskiego Kościoła Protestanckiego, a więc reformowanej i niezależnej Cerkwi bułgarskiej, przy czym połączenie z Kościołem ewangelikalnym ma odbyć się przy zachowaniu przez Bułgarów ich obrzędowości i niezależności, ale inicjatywa – podobnie jak w przypadku idei unii z Kościołem katolickim – zostaje odczytana przede wszystkim jako zdrada bułgarskich interesów, wręcz zamach na tożsamość bułgarską, a nie strategiczny krok w kierunku niezależności politycznej.

A jednak w historiografii bułgarskiej misja cywilizacyjna (neo)protestantów ulega dyskredytacji i dopiero badania po 1989 roku przynoszą w tym względzie zmiany. W ujęciu odrodzeniowym/powyzwoleńczym powodem jest wspomniany tu ryt antynarodowy i antyprawosławny protestantów. W ujęciu marksistowskim mocniej podkreśla się ich związki z interesem politycznych mocarstw zachodnich i fakt rzekomego zapoznania wartości kultury bułgarskiej. Niemniej to właśnie działalność „oświecicielska" misji protestanckich jest elementem kluczowym w procesie transmisji idei reformacyjnych i oświeceniowych. Nawet ich przeciwnicy przyznają, że Bułgarzy uznawali protestantyzm za wyższą kulturę, a nie wiarę, i chętnie korzystali z protestanckiej oświaty, czasopiśmiennictwa i wydawnictw zwartych, zwłaszcza poświęconych purytańskiej wizji świata, moralnego i intelektualnego samodoskonalenia (→ kształcenie), pracowitości i oszczędności. Przykładem ambiwalentnego (wybiórczego, pragmatycznego) stosunku do myśli protestanckiej jest dzieło Todora Ikonomowa, wychowanka Akademii Duchownej w Kijowie, aktywnego, acz kontrowersyjnego działacza na rzecz kościelnej niezależności Bułgarów. Początkowo zaangażowany w ruch na rzecz unii z Kościołem katolickim (1860–1861), ostatecznie się od niej odżegnuje, włączając się na przełomie lat 60. i 70. do dyskusji nad urządzeniem bułgarskiego Egzarchatu. Wyznając poglądy frakcji „młodych", które oparte są na zasadach demokratyzmu i liberalizmu, opowiada się m.in. za bezpośrednim wyborem hierarchów i udziałem świeckich w zarządzaniu Kościołem. Chociaż polemizuje z zarzutami protestantów, w istocie odnosi się do ich ideałów: mówi o konieczności oczyszczenia religii (i duchowieństwa) przez odrzucenie starych form obrzędowości i kościelnej organizacji i skupienie się na nowoczesnym oświecaniu wiernych, na rozwoju nauki i wiedzy. W swej wizji chrześcijaństwa opiera się na oświeceniowym prawie rozwoju/doskonalenia się (→ postęp) i historyzmu (→ historia). W tym względzie apologetycznie wypowiada się na temat misji dziejowej reformacji. Apeluje o przekształcenie Kościoła bułgarskiego, o jego nową „reformację" (*преобразувание*) – zgodną z duchem nowych czasów (→ nowoczesność), a więc postępową, demokratyczną, narodową. Po 1878 roku, zaangażowany w działalność oświecicielską jako wydawca i tłumacz,

zaczyna popularyzować twórczość Samuela Smilesa. Jednocześnie publikuje ostry traktat przeciw protestantom *Протестантската пропаганда у нас и нейните ползи за България* (1885), który w pełni wpisuje się w tradycyjne ujęcia polemiczne, a więc nie tylko broni prawosławia z pozycji teologii dogmatycznej, ale też odsłania rzekomą szkodliwość społeczną misjonarzy.

Adaptacja myśli protestanckiej w Bułgarii łączy się z doświadczeniem modernizacji i okcydentalizacji, opartym na ideach nauki (→ oświata; → kształcenie) i → postępu, ułatwia powstanie burżuazji i nowoczesnej gospodarki. Niezależnie od negatywnego stosunku do „propagandy protestanckiej" w sensie religijno-obrzędowym działacze odrodzeniowi czytali i adaptowali teksty pisarzy z „krajów protestanckich", a wzorem ustroju społeczno-politycznego i organizacji szkolnictwa dla wielu były Stany Zjednoczone Ameryki (L. Karawełow, P. Sławejkow) (→ liberalizm).

Wpływy myśli protestanckiej umacniają się na przełomie XIX i XX wieku, nie tyle przez wciąż działające w Bułgarii protestanckie szkoły i inne instytucje kulturalne oraz inicjatywy gospodarcze, ile przez coraz bardziej rozwijający się rodzimy rynek wydawniczy i przekłady kolejnych dzieł kultury zachodniej. Ponadto uwidaczniają się w efekcie rozwoju lokalnego dyskursu naukowego, a zwłaszcza w naukach ezoterycznych, przede wszystkim Petyra Dynowa (1864–1944), mającego protestanckie wykształcenie teologiczne (→ dynowizm; → religia; → konfesje). Generalna idea reformacji jako reformowania w odniesieniu do → religii, tj. postulat oczyszczenia jej ze starych form, oparta na imperatywie → kształcenia i → oświecenia, pojawia się zarówno w dynowizmie, jak i w teozofii. Z drugiej strony w sporach między przedstawicielami rodzimej ezoteryki i prawosławia zarzut protestantyzmu okazuje się jednym z najwymowniejszych. Na przykład w polemice, do jakiej doszło między czołowym teozofem Sofronijem Nikowem (1874–1953) i profesorem teologii Dymitrem Djułgerowem (1890–1966) w 1929 roku, zarzut ten pada z ust tego pierwszego i odnosi się do rzekomego traktowania przez duchownego Ewangelii jako dokumentu li tylko historycznego.

Po przełomie 1989 roku dochodzi do stopniowej rewaloryzacji wpływu myśli protestanckiej w kulturze bułgarskiej, chociaż kwestia Egzarchatu bułgarskiego nadal jest rozpatrywana w kontekście rodzimym – zgodnie z ujęciem odrodzeniowym. Idea reformacji łączona jest ze zjawiskami charakterystycznymi dla kultury zachodniej, na co wskazują zarówno podręczniki szkolne, jak i encyklopedie. Pozostaje sprawą dyskusyjną, na ile (nie)powoływanie się działaczy odrodzeniowych na wzorce reformacyjne ma charakter perswazyjny, a nawet kompensacyjny, na ile zaś odsłania realną (choć swoiście realizowaną) ich adaptację.

Българо-американски културни връзки и политически връзки през XIX век–първата половина на XX век, съст. И. Илчев, П. Митев, София 2014; Данова Н., *Ролята на протестантската етика за формирането на модерния етически кодекс при българите*, w: *Балканите: Между традицията и модерността.*

Административни, социално-икономически и културно-просветни институции в балканските провинции на Османската империя (XVIII–XIX век), София 2009; Илчев И., Митев П., *Докосвания до Америка (XIX–началото на XX век)*, София 2003; Несторова Т., *Американски мисионери сред българите 1858–1912*, София 1991; Трендафилов В., *Неизличимият образ в огледалото. Актуалната българска рецепция на Англия, англичанина и английската мисъл през XIX и началото на XX в.*, София 1996.

Ewelina Drzewiecka

REFORMACJA
(Chorwacja)

Refleksja na temat idei reformacji na ziemiach chorwackich pojawia się w rozbudowanej formie dopiero w drugiej połowie XX wieku. Wcześniejsze podręczniki szkolne, encyklopedie, słowniki, a nawet historie Kościoła zaledwie wspominają o wydarzeniach z XVI wieku w Europie i ich lokalnym refleksie, rzadko proponując ich interpretację. Prawdopodobnie jest to związane z pokutującym w kulturze chorwackiej przekonaniem, że reformacja dotknęła tylko obrzeży narodowego terytorium, a co za tym idzie, miała marginalne znaczenie dla rozwoju tutejszej myśli religijnej, społecznej i filozoficznej. Warto odnotować, że rozbudowane studia nad reformacją rozumianą jako konglomerat idei, a także upowszechnianie wiedzy na ten temat pozostają w Chorwacji domeną badaczy związanych z Kościołami protestanckimi. Świadczą o tym nie tylko osobiste biografie autorów opracowań, ale również wydawnictwa, w których ich prace są publikowane.

Świadectwa źródłowe pozwalają wyróżnić kilka pasów transmisyjnych, którymi idea reformacji docierała na ziemie chorwackie. Bezpośrednie przepływy z Wittenbergi możliwe były dzięki Matii Vlačiciowi Ilirikowi (łac. Matthias Flacius Illyricus, 1520–1575), chorwackiemu protestanckiemu teologowi i luteraninowi, który nauki pobierał najpierw w Wenecji, a następnie w Wittenberdze, gdzie pod okiem Filipa Melanchtona uzyskał wykształcenie z zakresu nauk wyzwolonych, a następnie wykładał hebrajski i grekę. Po skonfliktowaniu się z grupą Melanchtona przebywał w Magdeburgu, Jenie i Ratyzbonie, piastując stanowiska profesorskie i zajmując się pracą naukową (w 1556 roku przygotował np. *Catalogus testium veritatis*, w którym dowodził, że ruch Lutra nie jest zjawiskiem nowym, a walka z nadużyciami nauki Kościoła trwa od jego początków). Jego kontakty z działającymi na południowej Słowiańszczyźnie Ivanem Ungnadem, Primožem Trubarem i Matiją Klombnerem zaowocowały współpracą w ramach założonej w miejscowości Urach drukarni (podlegającej z kolei ośrodkowi w Tybindze), w której m.in. Stjepan Konzul Istranin i Anton

Dalmatin przygotowywali publikacje drukowane cyrylicą, głagolicą i łacinką po chorwacku, słoweńsku i włosku. Gruntem dla idei reformacji były trzy obszary: pierwszy obejmujący słoweńską Krainę, Chorwację (która ówcześnie zajmowała tereny od Varaždinu do Bihacia i Senja) i Istrię, drugi – Međimurje, Prekmurje i graniczące z nimi ziemie węgierskie, wreszcie trzecim ogniskiem protestantyzmu była Baranja i Slawonia. Szczególnym zainteresowaniem – mimo oficjalnego zakazu – cieszyły się ruchy reformatorskie wśród głagolickich duchownych, którzy w ich rozwoju widzieli przede wszystkim szansę na ewolucję języka. Istotnym korytarzem wędrówki idei były także Transylwania i byłe biskupstwo w Peczu, dzięki którym z Bazylei, Zurychu i Genewy do Baranji i Slawonii docierała myśl kalwinistów.

Reformacja definiowana jest przez podejmujących ten temat zwięźle jako ruch społeczny i religijny w Europie Zachodniej, wyrosły z potrzeby zmian organizacji struktur kościelnych i stylu życia duchowieństwa. Opisuje się ją jako proces, który był wyrazem potrzeby „reformy zardzewiałych obyczajów", a który ostatecznie doprowadził do rozłamu w Kościele katolickim i do krwawej wojny. W podręczniku *Povijest Srba, Hrvata i Slovenaca z obzirom na opću historiju* z 1929 roku w umiarkowany sposób krytykuje się reformację, a jako jej przyczynę wskazuje także papiestwo, nadmiernie koncentrujące się na świeckich troskach i zaniedbujące Kościół.

Autor recenzji wydanej w Chorwacji w 2010 roku pracy *The Reformation* Patricka Collinsona zauważa, że na chorwackim obszarze kulturowym wiedza na temat reformacji jest uboga do tego stopnia, że wciąż można się spotkać z wynikającymi z tego braku uprzedzeniami w stosunku do protestantyzmu (T. Vidaković, *Patrick Collinson, Reformacija: Kratka povijest*, „KAIROS. Evanđeoski teološki časopis" 2010, br. 2). Proces zakorzeniania się w lokalnym imaginarium stereotypów na ten temat widoczny jest już w XIX wieku. Dobitnie oddają to publikowane na łamach czasopism wspomnienia z podróży do krajów protestanckich, w których autorzy zauważają zasadnicze różnice w organizacji życia społecznego, doszukując się przyczyn w dominującym tam wyznaniu. Zauważa się zatem bliżej nieokreśloną odmienność zamieszkujących te kraje społeczeństw, które cechuje brak więzi i nacisk na indywidualizm. W jednym z takich tekstów (anonim, *Seoski knez. Putničke bilježke* „Slavonac" 1864, br. 28) autor pisze, że laik mógłby doszukiwać się pozytywnych skutków reformacji, ale specjalista ma świadomość, że ruch wyrosły na negacji, jaka ją charakteryzuje, nie jest w stanie przynieść pozytywnych skutków. Wyczuwalne jest także rozczarowanie reformacją, która miała „odrodzić świat", a zamiast tego stała się tylko narzędziem polityki.

Jednoznacznie negatywna ocena reformacji dominowała w środowisku katolickich duchownych, o czym świadczyć może wyrażona przez zagrzebskiego biskupa Juraja Haulika (1788–1869) negatywna opinia na temat możliwości pełnienia funkcji przewodniczącego Saboru przez przedstawiciela wyznania innego niż katolickie czy prawosławne, podparta argumentem o negatywnych skutkach reformacji. W jego opinii dopuszczenie protestanta do sprawowania

tego urzędu mogłoby mieć skutki podobne do sytuacji w Stanach Zjednoczonych, gdzie rozprzestrzeniła się zachodnioeuropejska herezja, przybierając formę sekty (mowa tu o mormonach, których biskup utożsamia z protestantami). Haulik podkreślał przy okazji, że jest przeciwny liberalizacji prawa względem protestantów, ponieważ są oni zagrożeniem dla chorwackiej wolności (Gj. Deželić, *Sabor Trojedne kraljevine*, „Domobran", 22 II 1866). Protestantyzm został tu zatem jednoznacznie oceniony jako zewnętrzne zagrożenie nie tylko dla chrześcijaństwa, ale również dla chorwackiej państwowowści.

Z kolei na początku wieku XX wraz z pojawieniem się i rozwojem idei socjalizmu (→ socjalizm) i kapitalizmu (→ kapitalizm) ujawniły się głosy krytyczne w stosunku do liberalizmu ekonomicznego (→ liberalizm), rzekomo wspieranego nauką Lutra, odrzucającą jakiekolwiek więzi braterskie i otwierającą drogę do egoizmu i moralnego chaosu (anonim, *Potpora slob. gospodarstva*, „Virovitičanin" 1923, br. 32). Idea reformacji zrasta się tu więc z ideą kapitalizmu, w związku z tym jej krytyka to konglomerat oskarżeń wymierzonych w nowy system ekonomiczny. Tak utożsamionym ze sobą ideom zarzuca się afirmację doczesności i dóbr ziemskich, ale także nadmierną koncentrację na człowieku (antropocentryzm), która uważana jest za degenerującą życie duchowe (*raka-rana za bogoštovni život* – M. Grđan, *Kako je nastala „Vaticana"*, „Sveta Cecilija", 1 X 1941).

Od drugiej połowy XIX wieku do głosu dochodziły także odmienne opinie, dystansujące się od oceny reformacji jako zjawiska religijnego, podkreślające natomiast jej znaczenie w wymiarze społecznym i kulturalnym. Jedną ze strategii instrumentalizacji tej idei było uznanie obecności ruchów reformacyjnych na własnych ziemiach za dowód przynależności do zachodniego kręgu kulturowego. Myślenie takie było elementem szerszego fenomenu – próby emancypacji z obszaru bałkańskiego i potrzeby zakorzenienia chorwackiej kultury w perspektywie zachodnioeuropejskiej (anonim, *Ugarska na razmeđu iztoka i zapada*, „Narodne novine", 26 V 1883). W stosunku do idei reformacji wyrażał się zatem stosunek do Zachodu (→ Europa). Widziano ją – podobnie jak rewolucję francuską – jako najważniejszy motor postępu i moment przełomowy w historii Europy. Przypisywano jej także znaczenie podobne do tego, jakie miało odkrycie Ameryki i wynalezienie druku (anonim, *O postanku životinjskih sustava*, „Napredak", 1 III 1885). Formułowano opinię, że była przebudzeniem ze snu (S. Vučetić, *Gospodinu dr. Živku Petroviciu*, „Hrvat", 26 IX 1901), impulsem wiodącym do postępu ludzkości, szczególnie widocznym w obszarze kształcenia i oświaty (→ postęp) (anonim, *Pedagogija*, „Književna smotra", 1 III 1888). Z lekką zazdrością spoglądano na Czechów, którzy z perspektywy chorwackiej uchodzili za beneficjentów omawianej idei. Miała ona – a pogląd ten powtarzano za Františkiem Palackim – kształtować specyfikę ducha ich narodu (anonim, *Sa slavenskog sjevera*, „Banovac" 1898, br. 28). Zmiana w rozumieniu idei reformacji, polegająca na częstszym akcentowaniu jej kulturowych i społecznych skutków niż wymiaru religijnego, była postulowana *expressis verbis*. Jak pisano, do tej pory w rodzimej refleksji na temat

przeszłości dominowała metoda zasadzająca się na odnotywywaniu jedynie określonych faktów, odrzucająca zupełnie percepcję historii jako sceny wielkich procesów społecznych będących przyczynkiem do długotrwałych i zasadniczych zmian. Brak głębszej refleksji i analizy miał dotyczyć oprócz idei reformacji także fenomenu bogomilstwa, buntów chłopskich, Juraja Križanicia, a także polityczno-społecznego charakteru dalmatyńsko-dubrownickich oświecicieli ([J.S.] Mikov, *Studij sela*, „Svjetlo", 14 IV 1900).

Powściągliwe w opisie zjawiska są natomiast materiały źródłowe z okresu socjalistycznej Jugosławii, w których akcentuje się przede wszystkim społeczny i ekonomiczny charakter reformacji, a jej przyczyn upatruje się w potrzebie „powrotu do źródłowej nauki chrześcijańskiej" (np. *Leksikon Jugoslavenskog leksikografskog zavoda*, 1974). Zasadniczą zmianę w refleksji nad omawianą ideą odnotować można w publikacjach z lat 90. (np. *Hrvatski leksikon*, 1997), w których wyraźnie mówi się o religijnym charakterze reformacji, odnowicielskich założeniach, ale także o dramatycznych skutkach, czyli utracie jedności Kościoła rzymskiego. Dające się zaobserwować zainteresowanie myślą reformacyjną wyraża się w rozbudowaniu części poświęconej recepcji zjawiska na ziemiach chorwackich i analizą jej długofalowych skutków, które są oceniane jako pozytywny impuls dla lokalnej kultury. Intensywniej niż przez cały wiek XX podkreśla się zwłaszcza wpływ reformacji na rozwój języka narodowego i literatury (także jej rozwoju gatunkowego). Podkreśla się jednocześnie, że już wcześniej na omawianym terenie istniała tradycja językowa rozwinięta dzięki literaturze renesansowej, a reformacja stanowiła jedynie bodziec stymulujący i przyspieszający ewolucję języka. Zauważa się ponadto pojawienie się polemicznego ducha w piśmiennictwie, a nade wszystko akcentuje się intensyfikację kultury druku. Reformatorów uznaje się zaś – jak we wspomnianym leksykonie – za prekursorów procesu standaryzacji chorwackiego języka literackiego. Tłumaczenie Biblii na języki narodowe oceniane jest jako nobilitujące dla samego języka, przy czym równolegle zaznacza się, że na lokalnym gruncie działali głagolici, sprawujący liturgię w języku staro-cerkiewno-słowiańskim. Notabene fakt ten jest podawany jako przyczyna rzekomego braku większego zainteresowania reformacją w kulturze chorwackiej. Tutejsi badacze wskazują jeszcze na kilka innych możliwych przyczyn „niezadomowienia się" na trwałe myśli reformacyjnej. Teolog i historyk Franjo Šanjek uważa, że apel Kalwina i Lutra o powrót do ewangelicznego ideału chrześcijańskiej wspólnoty i ich zainteresowanie językiem narodowym w liturgii były zgodne z tym, co Kościół w Chorwacji już od dawna realizował. Istniejący wcześniej przekład Biblii i tekstów liturgicznych zaspokajał więc wszystkie potrzeby duchowieństwa i wiernych w tym zakresie, w związku z czym „ani Kalwin, ani Luter nie mieli czego Chorwatów nauczyć" (F. Šanjek, *Religijski zemljovid hrvatskoga nacionalnog prostora u XVI/XVII stoljeću*, 1993). Z kolei historyk Josip Adamček jako powód słabej recepcji reformacji wskazuje fakt, że już w XV wieku doszło na tym terenie do zażegnania sporów między feudałami i Kościołem, w związku z czym konflikt ten (obserwowany w innych krajach europejskich) nie mógł

stanowić okoliczności sprzyjających buntowi przeciwko głównej instytucji religijnej. Druga z przyczyn według Adamčeka to realne w tym czasie zagrożenie ze strony imperium osmańskiego, które spowodowało, że chorwacka szlachta niechętnie myślała o zerwaniu wojskowo-politycznych relacji z katolickim dworem Habsburgów (J. Adamček, *Reformacija u hrvatskim zemljama*, 1985).

Usytuowanie reformacji w kontekście sytuacji politycznej ziem chorwackich w XVI wieku (ekspansja imperium osmańskiego od południa) pozwala także na zinstrumentalizowanie zrodzonych w obrębie myśli reformacyjnych koncepcji i użycie ich do konstruowania istotnej w chorwackim imaginarium kulturowym figury *antemurale christianitatis*. Badacze zwracają uwagę na rodzącą się, lecz nierozwiniętą koncepcję Ivana Ungnada (podzielaną przez Primoža Trubara, Stjepana Konzula i Antuna Dalmatina), zgodnie z którą w obliczu zagrożenia islamizacją Europy protestantyzm mógłby być fundamentem zjednoczenia południowych Słowian (wspomina się tu wydawane przez Ungnada chorwackie książki, które w jego przekonaniu są potrzebne jako medium szerzenia idei ze względu na rzekomą możliwość rozumienia tego języka przez wszystkich Słowian południowych aż do Konstantynopola). Protestantyzm miał zatem pełnić funkcję religii integrującej, a także stanowić możliwy (choć niewykorzystany) oręż w walce z Turkami (z ich imperium Szatana i Antychrysta). W takiej perspektywie porzuca się jednocześnie podział na katolicyzm i protestantyzm, przyjmując wspólny mianownik w postaci „wiary chrześcijańskiej", na którą mieliby być nawracani także Turcy i słowiańscy muzułmanie w Bośni (S. Jambrek, *Reformacija nekad i danas*, 2017). Mimo że koncepcja ta poniekąd antycypuje pojawiające się od wieku XIX różnorakie ideologie integrujące etnosy południowej Słowiańszczyzny, trop ten w chorwackich programach religijnych i politycznych nie zostaje podjęty.

W przywoływanej pracy encyklopedycznej *Hrvatski leksikon* (1997) hasło „reformacja" występuje w jednym szeregu z hasłem „kontrreformacja", które z kolei eksplikowane jest jako immanentna część zjawiska reformacji. W chorwackich opracowaniach konsekwentnie powtarzana jest konstatacja, że reformacyjne ruchy na zachodzie Europy przygotowały pole do odnowy w łonie Kościoła katolickiego. W leksykonie tym zaznaczono, że katolicka odnowa odbywała się w duchu reformacyjnym (głównie w dziedzinie szkolnictwa prowadzonego przez jezuitów, → oświata) i nie miała charakteru retorsyjnego, jaki zwykło się przypisywać kontrreformacji. Dochodzi tu zatem do przechwycenia pojęcia/idei i jej aproksymacji na własny obszar działania. Kontrreformacja postrzegana jest jako działanie mające na celu nie tyle obronę wiary i odpowiedź na zagrożenie Kościoła, ile wielość ważnych zmian w duchu reformatorskim. Przyjęcie takiej perspektywy skutkuje częstszym używaniem pojęcia „katolicka odnowa" zamiast „kontrreformacja". To ostatnie przypisywane jest zresztą protestanckiej historiografii, która stawiać miała sobie za cel dyskredytację odpowiedzi Kościoła katolickiego na reformację (*Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda*, 1980; *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, 2002). Katolicka odnowa jest zatem prezentowana jako zjawisko

nie tylko wcześniejsze, ale również szersze niż kontrreformacja (D. Patafta, *Protureformacija u sjeverozapadnoj Hrvatskoj*, „Podravina" 2005 br. 8), przede wszystkim jednak skoncentrowane na sanacji życia duchowego i „rekatolicyzacji" społeczeństwa. Z chorwackich źródeł z rzadka można wyczytać, że kontrreformacja miała charakter inkwizytorski i w rejonach stawiających największy opór (np. w Varaždinie) dochodziło również do aktów przemocy. Dominuje natomiast obraz kontrreformacji będącej systemową odpowiedzią na potrzeby wiernych i Kościoła (polegającą także na prowadzeniu misji edukacyjnej, zakładaniu uczelni wyższych, działalności na rzecz nieuprzywilejowanych warstw społecznych).

Symptomatyczne wydają się także przemilczenia w chorwackiej refleksji na temat reformacji, jak na przykład swoiste *damnatio memoriae*, które przez długie lata obejmowało dzieje zaangażowania chorwackiego rodu Zrinskich i Frankopanów (szczególnie Juraja IV Zrinskiego) w szerzenie tej idei. W większości podręczników historycznych w części poświęconej temu zacnemu rodowi należącemu do chorwackiego panteonu narodowego z rzadka wzmiankuje się o prowadzonej przez niego działalności, współpracy z chorwackimi reformatorami czy patronacie nad chorwacką drukarnią w miejscowości Nedelišće, która po zamknięciu drukarni w Urach przejęła funkcję regionalnego punktu dystrybucji protestanckich publikacji. W badaniach dotyczących tzw. ozaljskiego kręgu literackiego (ponadregionalnego ośrodka politycznego w XVII wieku) najczęściej zupełnie pomija się lub ewentualnie wspomina jedynie jako przyczynkarską ciekawostkę informację, że Ozalj, w którym siedzibę mieli Zrinscy i Frankopanowie – rody sprawujące mecenat nad chorwacką kulturą i literaturą, był jednym z najdłużej utrzymujących się bastionów chorwackich protestantów, wspierającym piśmiennictwo reformacyjne mimo wydanej w 1609 roku (powtórzonej w 1618) decyzji o uznaniu wiary katolickiej za dominującą w Chorwacji i Slawonii. Przyczyną „wyciszenia" tego aspektu działalności dwóch możnych rodów mogło być przekonanie o swego rodzaju kolizji w obrębie jednego z chorwackich ideologemów, w którym to Zrinscy byli uosobieniem obrońców wiary chrześcijańskiej i walki z islamem.

Choć na początku wieku XXI pojawiły się już monografie na temat protestanckiej tradycji rodu (np. N. Štefanec, *Heretik Njegova Veličanstva*, 2001 czy praca Amerykanina G.S. Whitinga, *Zrinski, Međimurje i reformacija: Prilozi poznavanju povezanosti Zrinskih, Međimurja i reformacije u drugoj polovici 16. stoljeća*, 2009), temat ten wydaje się niezakorzeniony w świadomości Chorwatów, o czym świadczą stale pojawiające się głosy marginalizujące zjawisko i ujmujące je w kategoriach „sympatii protestanckich rodu Zrinskich" (A. Jembrih, *Zrinsko-frankopanski jezično-književni krug i Tijelovske propovijedi Ivana Bilostinca*, „Gazophylacium" 2005, br. 1–2).

Specyfiką namysłu nad ideą reformacji w drugiej połowie wieku XX jest chęć podkreślenia wkładu kultury chorwackiej w dziedzictwo europejskie. Zjawisko to osiąga punkt kulminacyjny na przełomie tysiącleci, a stosunek do idei reformacji zdaje się odbijać stosunek do Europy *in genere*. Źródła

mechanizmu odczytywania obecności reformacji w kulturze chorwackiej jako wyrazu przynależności do europejskiego kręgu kulturowego obecne są w pismach pisarza intelektualisty Miroslava Krležy, który w tekście *Zapis iz godine 1917* wykrzykuje: „Hus, bogomili, Luter, Flacius!", przywołując tym samym pamięć o chorwackim reformatorze Matii Vlačiciu Iliriku, a następnie w kilku tekstach z różnych okresów swojej twórczości (*O patru dominikancu Jurju Križaniću*, „Književnik" 1929 br. 1; *Riječ u diskusiji na Drugom kongresu književnika Jugoslavije*, „Republika" 1950, br. 1; *Uvodna riječ za časopis »Danas 1952«*, „Forum" 1962, br. 5) dowodzi, że postać ta i jego dzieła świadczą o głęboko zakorzenionej w chorwackiej kulturze idei reformacji i dziedzictwie ruchu protestanckiego. W działaniach jego rodzimych zwolenników Krleža dostrzegał pierwiastek buntu („propagatorzy pewnej *a priori* przegranej koncepcji"), który doceniał i uznawał za impuls do kreatywnego działania. W tekście *Illyricum sacrum* (1966) Krleža ocenia jednoznacznie, że dzieła lokalnych protestantów są nierzadko śmielsze niż powstające na zachodzie Europy, co interpretuje jako dowód na obecność „nieustannej kreatywnej energii", która tę kulturę cechuje. Jest to zdaniem pisarza wystarczający powód, by odejść od uprawianej przez Chorwatów „mikromanii" i podjąć kroki ku „ustanawianiu relacji z innymi cywilizacjami" (E. Čengić, *S Krležom iz dana u dan. Post mortem II*, 1990). Rozpoznając w postaci Juraja Dragišicia (1448–1520) protagonistę „dramatycznej wigilii reformacji", pisał o bezdyskusyjnej przynależności własnej kultury do „cywilizowanych zachodnioeuropejskich narodów" (*O našem dramskom répertoireu*, „Djelo" 1948, br. 1), a aktywne uczestnictwo w procesie reformacji uznawał za dowód europejskiego charakteru chorwackiej kultury.

Podobne rozpoznania czynią również współcześni badacze reformacji, którzy – identyfikując ogólnoeuropejskie procesy na lokalnym gruncie – zdają się dowodzić, że kultura chorwacka nie pozostała niewrażliwa na wielkie transformacje w mitycznym centrum, co więcej – przyczyniała się do rozwoju głównego nurtu myśli protestanckiej (Matija Vlačić Ilirik) (S. Jambrek, *Reformacija u hrvatskim zemljama u europskom kontekstu*, 2013; *Reformacija nekad i danas*, 2017). W zbliżonym duchu utrzymane są również prace publikowane przez działających współcześnie na terenie Chorwacji protestantów (np. Branimira Bučanovicia), którzy podejmując temat w takim ujęciu, próbują legitymizować swoją obecność i działalność.

Ożywieniu chorwackiej refleksji nad omawianą ideą sprzyjały obchody 500-lecia reformacji w 2017 roku. W licznych artykułach publicystycznych podjęto temat spuścizny ruchu i jego znaczenia dla kultury chorwackiej, jednak uwagę zwraca inny niż dotychczas podsumowujący jego dokonania charakter refleksji. Wyróżnić można kilka punktów wspólnych tych tekstów: przede wszystkim wskazywano na będące efektem reformacji fundamentalne zmiany w układzie sił religijnych, politycznych i ekonomicznych w całej Europie, a tym samym w Chorwacji jako jej nieodłącznej części. W artykule *Ususret velikom jubileju* socjolog religii Ivan Markešić akcentował, że reformacja nie jest ważna tylko dla protestantów, ale również dla całego nowoczesnego

świata i jego postępu, podkreślając, że – tak jak oświecenie i krytyka religii – przyczyniła się do ugruntowania statusu religii jako takiej we współczesnym świecie. Zaznaczał również, że rozprzestrzenienie się idei reformacji wpłynęło nie tylko na rozwój języków narodowych, ale także ukształtowało prawne kategorie wolności sumienia i wyznania, a co za tym idzie – refleksję na temat godności osoby ludzkiej, fundamentalnych praw człowieka, etyki pracy czy moralności kapitalizmu. W przypadku kultury chorwackiej idea ta miała zasadnicze znaczenie dla odnowy duchowej elit kościelnych i politycznych. Wskazywał także, że wbrew przekonaniu większości duchowieństwa, iż jubileusz jest wspomnieniem krwawych w skutkach wydarzeń, doprowadziły one do wzbogacenia pejzażu wyznaniowego, a w konsekwencji do rozwoju myśli ekumenicznej. Podkreślał także, że Kościoły protestanckie w Chorwacji mają niepodważalne zasługi dla rozwoju religijnej i kulturowej różnorodności oraz ekumenicznego dialogu międzywyznaniowego, a także działań na rzecz pokoju i obrony wartości demokratycznych oraz wolności mediów.

Adamček J., *Reformacija u hrvatskim zemljama*, Zagreb 1985; Jambrek S., Blažević Z. (ed.), *The Reformation in the Croatian Historical Lands*, Zagreb 2015; Šanjek F., *Kršćanstvo na hrvatskom prostoru*, Zagreb 1996.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

REFORMACJA
(Macedonia)

Na ziemiach macedońskich z racji ich położenia geopolitycznego zjawisko reformacji nie nastąpiło, niemniej można mówić o oddziaływaniu tu kultury kształtowanej pod wpływem myśli protestanckiej. Pierwsze kontakty z działaczami reformacji w XVI i XVII wieku wynikały z polityki religijnej Patriarchatu Konstantynopolitańskiego. Historycy wskazują w tym kontekście na rolę pośrednika Dimitra Mizosa z Tesaloniki, prawdopodobnie Bułgara, w połowie XVI wieku oficjalnie wysłanego do Wittenbergi w celu zapoznania się z naukami Lutra. Innym świadectwem wpływu protestantyzmu ma być wybór w 1620 roku patriarchy Cyryla Lukarisa, wielkiego przeciwnika katolicyzmu, niejako sympatyzującego z kalwinistami i anglikanami. Do wzmożenia kontaktów Macedończyków z protestantami dochodzi w XIX wieku, przede wszystkim za sprawą działalności amerykańskiej misji religijnej. Chociaż wpływ na recepcję idei reformacyjnych ma też niewątpliwie pośrednictwo elit bułgarskich (→ reformacja – Bułgaria), to wydaje się, że decydującą rolę w ukształtowaniu macedońskiej wizji reformacji i protestantyzmu odegrała sama działalność misjonarzy na ziemiach imperium osmańskiego, polegająca

na rozwijaniu → kultury, religijnej i świeckiej, głównie za pośrednictwem szkolnictwa i kształcenia biblijnego (m.in. na podstawie przekładu Pisma Świętego na lokalny język) – na ziemiach bułgarskich i w Konstantynopolu – oraz późniejsza, kształtowana w dyskursie historycznym wizja interesu narodowego.

Początkowo angielsko-amerykańskie misje religijne nakierowane są na Ormian i Greków, ale wobec braku sukcesów przenoszą uwagę na Bułgarów i Macedończyków. Na północ od Starej Płaniny i w rejonie Pirynu (tzw. Macedonia Piryńska) zaczynają działać metodyści (Anglicy), na południu, a więc w Macedonii Wardarskiej i Egejskiej oraz w Albanii – kongregacjoniści (Amerykanie). Na początku kontakty są utrzymywane za pośrednictwem nowo założonej misji w Konstantynopolu (1831) i dotyczą pojedynczych przedstawicieli bułgarsko-macedońskich elit. Gdy wskutek otwarcia ośrodka w Adrianopolu (1858) działalność misyjna przenosi się bezpośrednio na ziemie zamieszkałe przez ludność słowiańskojęzyczną, Amerykanie wyruszają w podróż do Tesaloniki (Sołunia), Bitoli, Prilepu i Skopja w celu rozpoznania sytuacji (1859). Jednak wydarzeniem, które realnie otwiera im drogę do ekspansji na zachód, jest założenie pierwszej protestanckiej szkoły bułgarskiej – w 1861 roku w Płowdiwie. W 1871 roku centrum działalności protestanckiej staje się Samokow. Rozpowszechnienie misji na (dzisiejszych) ziemiach macedońskich następuje w latach 70. i 80. XIX wieku. Oficjalnie misjonarze wycofują się z tego rejonu w 1934 roku. Chociaż nigdy nie odnieśli większych sukcesów (w odróżnieniu od katolików), faktem jest, że mieli istotny wkład w rozwój → oświaty i idei → kształcenia. Pośredniczyli również w transferze osiągnięć naukowo-technicznych epoki wiktoriańskiej, ale i wartości etyki purytańskiej oraz założeń kościołów reformowanych, co odzwierciedliło się w walce Macedończyków o kościelną niezależność.

W macedońskiej historiografii temat ten nie należy jednak do szeroko eksploatowanych; świadczy to częściowo o małej politycznej wadze problemu na tle narodocentrycznej narracji nauki macedońskiej. Zainteresowanie zauważalne jest w ostatnich dekadach – co istotne, badacze powołują się często na bułgarskie badania z okresu socjalistycznego, a przedmiotem ich namysłu jest przede wszystkim rekonstrukcja historyczna. Cechą charakterystyczną współczesnych ujęć jest generalnie pozytywny obraz misji protestanckich (nawet w rozprawie prawosławnego duchownego: A. Lažovski, *Римокатоличката и протестантската пропаганда на Балканот и во Македонија, во втората половина на XIX и почетокот на XX век*, 2010) oraz opis ich dziejów z perspektywy wizji „Wielkiej Macedonii".

Przedmiotem narracji historiograficznej jest rozwój działalności protestantów w Macedonii pojętej szeroko. Zapoczątkowano ją w Macedonii Piryńskiej, zakładając pierwszą wspólnotę ewangelicką w Bansko (1868), a następnie inicjując działania oświatowe w innych wsiach Kotliny Razłożkiej (Banja, 1877; Razłog, 1886). W Macedonii Wardarskiej misjonarze skupiają się w bardzo dobrze położonej geograficznie i politycznie Bitoli, gdzie w 1873 roku

zakładają swój ośrodek, a w 1875 roku szkółkę niedzielną. W tym miejscu powstaje później pierwsze żeńskie gimnazjum, a także dom starców. W Macedonii Egejskiej ośrodki zakładane są już w latach 80. i 90.: w Kukuuš (dziś Kilkis, 1885), Dramie (1887), Sołuniu (1894), Vodenie (1896), natomiast największe osiągnięcie to szkoła ekonomiczna w Sołuniu (1903). W tej perspektywie wydarzeniem przełomowym, mającym wpływ także na stan misji, jest podział tak integralnie pojętej Macedonii po pierwszej wojnie światowej między trzy państwa: Bułgarię, Serbię i Grecję, i w efekcie zmiana statusu protestantów, jak i w ogóle sytuacji wokół jurysdykcji kościelnej: metodyści z Macedonii Piryńskiej podlegają Kościołowi Ewangelickiemu w Bułgarii; prezbiterianie z Macedonii Egejskiej Kościołowi Ewangelickiemu w Grecji, kongregacjoniści z Macedonii Wardarskiej – Kościołowi Ewangelicko-Metodystycznemu w Jugosławii. Właśnie w Jugosławii losy wspólnot protestanckich są najbardziej burzliwe ze względu na zmiany w statusie prawnym poszczególnych Kościołów. Kongregacjonalizm jest wówczas nielegalny. Kiedy jego los podzielają metodyści (1925), patronem protestantów staje się Kościół Baptystów, któremu równouprawnienie w kwestiach wiary gwarantuje zapis w konstytucji (→ konfesje – Serbia, Bułgaria).

Co istotne, w kulturze macedońskiej nie funkcjonuje jednoznacznie pejoratywne określenie „propaganda protestancka", tak jak to jest w przypadku narracji bułgarskiej (→ reformacja – Bułgaria). Wskazuje się, co prawda, że miała ona charakter antyprawosławny i w tym sensie budziła opór ludności lokalnej, jak również sprzeciw elit intelektualnych, ale w historiografii dominuje teza, że recepcja protestantyzmu była powierzchowna i instrumentalna, dyktowana interesem narodowym.

Przeciwko obecności „agentów obcych wyznań" wypowiada się na przykład Dimitar Miladinov (1810–1862), który obawia się, że bunt wymierzony w duchowieństwo przyniesie spadek zaufania do prawosławia i że unia zniszczy macedońską narodowość. Również jego brat Konstantin (1830–1862) przyznaje, że aktualne sprawy religijne cechuje niepewność (→ konfesje; → religia). Niemniej obaj wydają słynny zbiór pieśni ludowych właśnie przy wsparciu chorwackiego biskupa katolickiego Josipa Juraja Strossmayera (1815–1905).

Ogólnie „propaganda protestancka" kojarzona jest z rozwojem szkolnictwa (w języku macedońskim) i upowszechnianiem wysokiej kultury, przez co niejako wyraża się stosunek do Zachodu. Wydaje się, że na taką ocenę może mieć też wpływ tradycyjnie pozytywny wizerunek Ameryki, jak i mitologem własnej tolerancji, a także idea państwa wielonarodowego/pluralistycznego – motywy eksponowane wyraźniej po 1991 roku. W macedońskiej narracji narodowej zagrożeniem jest nie „propaganda protestancka", czyli działalność oświecicielska „rodzimych" protestantów, a „propaganda religijna" narodów sąsiednich, a więc asymilacyjna względem mieszkańców Macedonii polityka Bułgarów, Serbów i Greków. W tym ujęciu chodzi o ekspansję instytucji religijnych obcych w rozumieniu narodowym/etnicznym, a nie konfesyjnym, co stanowi kulminację charakterystycznego dla macedońskiego dyskursu

podporządkowania kwestii religijnych idei → narodu (→ religia; → klerykalizacja; → sekularyzacja). Szczególnie wymowny jest w tym względzie komentarz Krste Misirkova (1874–1926) z jego rozprawy *За македонски работи* (1903): „Protestantyzm i katolicyzm w Macedonii mają tylko cele religijne, gdyż przedstawiciele tych propagand szanują wszystkie najdrobniejsze cechy narodowe wszystkich narodowości macedońskich. Nikt nie ma prawa obawiać się pracy tych propagand. Prawosławie, najstarsza, najbardziej rozpowszechniona i podstawowa religia wszystkich narodowości macedońskich straciło niestety cel, jakim jest sianie braterstwa między narodami, uszlachetnianie serc wiernych. Zamiast realizować te szlachetne zadania, prawosławie sieje tylko niezgodę i nienawiść. Teraz jest tylko podstawowym narzędziem w rękach różnych propagand o zadaniach czysto narodowych i politycznych. Prawosławie w Macedonii jest teraz tak zniekształcone, że nie może być mowy o jednym kościele prawosławnym; obecnie istnieją trzy Kościoły, ale nie prawosławne, a grecki, bułgarski i serbski. Dlaczego tak jest? Czy Kościół nie musi być: Jeden, Soborowy, Powszechny i Apostolski?”.

Rozdarcie między chęcią wpisania się w narrację postępową Zachodu i utwierdzenia narodowej tożsamości uwidacznia się również w analizach przyczyn rozkwitu i upadku „propagandy protestanckiej” na ziemiach macedońskich. Z jednej strony wskazuje się, że misje amerykańskie przyniosły realną pomoc w walce z grecyzacją ze strony Patriarchatu w Konstantynopolu – przez → oświatę w języku słowiańskim, ale też propozycje stworzenia lokalnego macedońskiego Kościoła ewangelickiego, co odczytywane jest jako oddanie misjonarzy sprawie macedońskiej. Kulminacją postawy promacedońskiej jest humanitaryzm misjonarzy, a więc bezpośrednia odpowiedź na cierpienie narodu. W tym kontekście wspomina się o stosunku do dzieci poległych uczestników powstania ilindeńskiego (1903), czyli fakcie założenia w Tesalonice domu sierot i przyjmowania ich do tamtejszej szkoły ekonomicznej. Na oddzielną uwagę zasługuje również słynne „porwanie Miss Stone”, protestanckiej działaczki Ellen Stone, uprowadzonej w 1901 roku przez Macedońską Organizację Rewolucyjną z inicjatywy Jane Sandanskiego (1872–1915), Hristo Černopeeva (1868–1915) i Krsto Asenova (1877–1903) w celu uzyskania okupu. Fakt ten oceniany jest pozytywnie ze względu na skutki: uzyskanie środków na zbrojenie organizacji, a także upowszechnienie macedońskiego punktu widzenia w zachodniej prasie. Podkreślany jest również fakt, że po uwolnieniu Amerykanka osobiście zaangażowała się w sprawę macedońską, czym niejako potwierdziła jej prawość.

Również przyczyny upadku ruchu misjonarskiego wskazują na narodocentryczny charakter dzisiejszej o nim narracji. Podkreśla się małe wsparcie ze strony ludności lokalnej, jak i fakt powierzchownego przyjmowania idei protestantyzmu – jedynie dla dobra sprawy macedońskiej, a więc traktowanie jej pragmatycznie, w zależności od sytuacji politycznej na Bałkanach i stosunku wielkich sił do idei Kościoła macedońskiego – w oderwaniu od inicjatyw bułgarskich, zwłaszcza po powstaniu Egzarchatu Bułgarskiego (1871). Idea

macedońskiego Kościoła protestanckiego, a zwłaszcza unickiego, niejednokrotnie ma w takim kontekście charakter karty przetargowej. Współczesne dążenie do wykazania istniejącego w drugiej połowie XIX wieku wyraźnego poczucia narodowej odrębności ujawnia się również w argumentacji, że lokalną ludność zniechęcał fakt używania w pracy misjonarskiej bułgarskiego przekładu Biblii (zwłaszcza tego z 1871 roku; → reformacja – Bułgaria), jak i innych pism (tekstów religijnych oraz podręczników). Z drugiej strony właśnie współczesne ujęcia jako pozytywny wkład formacji protestanckiej w społeczny rozwój wskazują emancypację kobiet dzięki otwieranym na ziemiach macedońskich szkołom żeńskim, a więc osiągnięcie szczególnie postępowe (→ postęp).

W tym kontekście istotna jest specyfika macedońskiego szkolnictwa, które powiązane jest w owym czasie z kształceniem religijnym (→ kształcenie). W drugiej połowie XIX wieku na ziemiach macedońskich działają gminy szkolno-cerkiewne, a nie nowoczesne szkoły świeckie. Powstające w latach 50.–70. pierwsze podręczniki macedońskie (pisane w różnych lokalnych dialektach – w zależności od pochodzenia lub miejsca pracy ich autorów, zazwyczaj nauczycieli) opierają się na późnośredniowiecznej tradycji damaskinarskiej i mają niejako charakter cerkiewno-filologiczny, a więc zawierają podstawową wiedzę z dziejów świata (widzianych z perspektywy Opatrznościowej, historii Kościoła; później geografii), a także materiały do nauki języka słowiańskiego (macedońskiego). System klasowy został wprowadzony dopiero w latach 70.–80. przez Josipa Kovačeva (1839–1898). Dlatego też w owym czasie (inaczej niż we wcześniejszym okresie, kiedy zainteresowaniem cieszyły się szkoły greckie) wielu macedońskich uczniów kontynuuje naukę w świeckich szkołach bułgarskich (→ oświata – Bułgaria).

Chociaż we współczesnej narracji macedońskiej oświatowe i kulturalne inicjatywy bułgarskie są negowane jako asymilacyjne, to w okresie, o którym mowa, granice między tymi wspólnotami kulturowymi były niejasne i nie sposób ominąć pośrednictwa Bułgarów w rozwijaniu → oświaty i → kształcenia (także protestanckiego). Niezależnie od roli amerykańskiego Robert College w Konstantynopolu (1863) w rozpowszechnianiu idei reformacyjnych duże znaczenie mają też ośrodki funkcjonujące od lat 60. i 70. na ziemiach bułgarskich, m.in. w Płowdiwie, Szumenie, Starej Zagorze i Samokowie (→ oświata – Bułgaria). Protestantyzm w wersji oświecicielskiej przenika zwłaszcza za sprawą działalności wydawniczej i przekładowej. Misjonarze rozpowszechniali w języku bułgarskim (jako słowiańskim) nie tylko broszury religijne, ale też podręczniki i literaturę popularnonaukową. Ogromną rolę odegrało też mające wielki zasięg bułgarskie czasopismo protestanckie „Зорница” (1864–1895), które publikowało nie tylko teksty o tematyce religijnej, ale i świeckiej – edukacyjno-wychowawcze, informacyjne, będące środkiem transferu nie tylko idei reformacyjnych, ale i koncepcji politycznych o podłożu demokratycznym i liberalnym. Wpływ myśli protestanckiej uwidacznia się nie tylko w argumentacji na rzecz samodoskonalenia i bogacenia się w imię zasady

„czas to pieniądz" (wśród konwertytów macedońskich było wielu handlarzy i rzemieślników), ale i w bułgarskich dyskusjach wokół niezależnego Kościoła. Docierają one za pośrednictwem czasopism wydawanych w Konstantynopolu, zwłaszcza „Македония" (1866–1872) Petko Sławejkowa (1827–1895), i charakteryzują się próbami myślenia o nowej organizacji cerkiewnej z wykorzystaniem niektórych kategorii reformacyjnych, ale też perswazyjnym użyciem analogii między dwiema parami opozycji „Kościół katolicki – protestanci" i „Grecy (fanarioci) – Bułgarzy". O ile bowiem w ujęciach misjonarskich akcent zostaje położony na rolę cywilizacyjną protestantów w kluczu idei zachodniego → postępu i → nowoczesności, o tyle w bułgarskich dominuje silne przeciwstawienie papiestwu i w ogóle katolicyzmowi, utożsamianymi właśnie z Zachodem. Zwłaszcza (bułgarskie) przekłady podręczników rosyjskich stają się pośrednikami w transferze idei prawosławnocentrycznych, co ciekawe, jednak sformowanych w kontekście oświeceniowej krytyki Kościoła jako instytucji. W efekcie w nastawieniu antykatolickim przeplatają się argumenty znane ze średniowiecznych polemik międzywyznaniowych i tezy oświeceniowych liberałów – wspomagają się tu dwa w istocie swej różne paradygmaty ideowe (→ reformacja – Bułgaria). Wydaje się jednak, że pojęcie protestantyzmu i reformacji jako ruchu antykatolickiego nie należało w okresie odrodzenia narodowego na ziemiach bułgarsko-macedońskich do dominujących.

Do przesunięcia w postrzeganiu reformacji dochodzi w warunkach istnienia władzy komunistycznej po 1945 roku. Zgodnie z założeniami historiozofii marksistowskiej stanowi ona przejaw walki klas – to „ruch społeczno-polityczny" skierowany przeciwko aktualnemu porządkowi. Wydaje się jednak, że nie dominuje ostre ujęcie antykościelne, co wiąże się z ogólnym charakterem prowadzonej przez Związek Komunistów Jugosławii polityki w kwestiach religijnych, a także zróżnicowaniem kulturowym w samej federacji – wszakże w odniesieniu do ziem Słowenii i Chorwacji można mówić o realnym oddziaływaniu ruchu reformacyjnego (i kontrreformacyjnego), co zresztą opisują wówczas bardzo szczegółowo jugosłowiańskie encyklopedie (→ reformacja – Słowenia; → reformacja – Chorwacja). Ponadto, jak pokazuje to na przykład wydana w Belgradzie *Мала енциклопедија Просвета* (1986), funkcjonuje wówczas pojęcie reformacji jako ruchu religijnego, skierowanego przeciw papiestwu i skutkującego podziałem w Kościele katolickim, wartościowane wszakże w perspektywie rozwoju kultury europejskiej, a nie problemów religii.

Po 1991 roku ujęcia leksykograficzne stopniowo uwalniają się spod wpływów klasycznej narracji komunistycznej, tak że ponownie punktem odniesienia są kwestie religijne, już nie społeczne. Co ciekawe, w nowej encyklopedii *Ми-Анова енциклопедија: општа и македонска* (2006) oddzielne hasło „reformacja" nie występuje, pojawia się jednak to pojęcie przy okazji haseł „Luter" i „protestantyzm", gdzie oznacza „drugi *raskoł*", czyli „drugą schizmę" (po tej z 1054 roku), czym wpisuje się w tradycję pojmowania zjawiska w kontekście ogólnych dziejów Kościoła.

Macedońskie rozumienie reformacji wydaje się uwarunkowane pragnieniem zaistnienia na arenie dziejów. Służy temu widoczne zwłaszcza po 1991 roku poszukiwanie związków tego wydarzenia z historią rodzimą, a zarazem pragnienie „przesunięcia" jego źródeł do macedońskiego średniowiecza. I tak na przykład bogomilstwo przedstawione jest jako ruch pierwotnie macedoński, który rozprzestrzenił się po Bałkanach i zachodniej Europie, stając się inspiracją dla katarów, albigensów i innych lokalnych herezji (→ bogomilstwo), pojętych jako ruchy „przedreformacyjne".

W ujęciach tych macedońscy heretycy, mający jakoby wpływ na francuskich katarów, stają się inicjatorami zachodnich ruchów reformacyjnych, rozumianych zarówno jako ruchy wymierzone w instytucje religijne, jak i społeczne. Wówczas reformacja uznana jest za doniosłe wydarzenie, zmieniające w Europie ustrój, prowadzące ją do rozwoju kulturalnego czy naukowego i gospodarczego (→ postęp), a mające korzenie w macedońskiej kontestacji zastanego porządku (religijnego, społecznego). Chociaż istnieją podstawy, by twierdzić, że ten sposób rozumowania jest reakcją na narrację bułgarską, można też dopuścić bezpośredni wpływ myśli protestanckiej na tym terenie.

Co ciekawe, u podstaw takiej interpretacji bogomilstwa leżą zachodnie badania nad herezją. Jeszcze w XVIII wieku pojawiła się teza, że ruch ten to spadkobierca czystego apostolskiego chrześcijaństwa (zob. np. J.L. Oeder, *Dissertatio inauguralis prodromum historiar Bogomilorum criticae ehhibens*, Gottingae 1743). Bogomiłami interesują się zwłaszcza baptyści, którzy szukając zakorzenienia na lokalnym gruncie, budują analogie doktrynalne. Linus P. Brockett (1820–1893) w książce *Bogomils of Bulgaria and Bosnia. The Early Protestants in the East. An Attempt to Restore Some Lost Leaves of Protestant History* (Philadelphia 1879) powtarza tezę, że byli to prawdziwi chrześcijanie, po czym opisując ich domniemane doktryny i praktyki (negacja eucharystycznej transsubstancjacji, statusu Matki Bożej, hierarchii kościelnej, kultu krzyża, ikon i relikwii, świętych), projektuje je na baptyzm i wykazuje rzekome związki genealogiczne. Według Kennetha S. Latourette (1884–1968) w *A History of the Expansion of Christianity. The Thousand Years of Uncertainty* (New York 1938) bogomiłowie są za to pierwszym, przy tym autochtonicznym, ruchem ludowym walczącym z obcą dominacją duchową, w tym przypadku bizantyńską.

Te dwa motywy ujawniają się potem w różnym stopniu (i formie) w macedońskiej narracji narodowej. Szczególne miejsce bogomilstwo zajmuje w tradycji komunistycznej, o czym świadczy chociażby memorandum Macedońskiego Związku Narodowego do najwyższych władz politycznych Związku Radzieckiego (1940), w którym argumentem za uznaniem narodu macedońskiego był właśnie fakt, że za sprawą średniowiecznej herezji jest on pionierem reformacji i słowiańskiego piśmiennictwa.

Najwymowniejszą ilustracją macedońskiego misjonizmu kulturowego w duchu lewicowym, jak również faktu łączenia różnych jego elementów (o proweniencji oświeceniowej) właśnie pod znakiem bogomilstwa jest rozprawa Kočo Racina (1908–1943) *Богомилите. Кратка расправиа от историата*

македонска (1939). Racin interpretuje bogomilstwo w kategoriach marksistowskiej walki klas, utożsamiając aspekt kościelny/religijny i społeczny, ale też odsłania tradycyjny niejako aspekt oświecicielski (→ oświata; → oświecenie), co stanowi opozycję w stosunku do aktualnej wówczas bułgarskiej idei cyrylometodejskiej (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie). Bogomiłowie to prawdziwi ludzie księgi, bo rozpowszechniali piśmiennictwo w opozycji do oficjalnych ksiąg cerkiewnych i państwowych reprezentujących interesy władzy, Bułgarii czy Bizancjum. Jako macedoński i prawdziwie ludowy, bo wywodzący się z ludu i dla ludu, staje się „szerokim ruchem narodowo/ludowo-reformatorskim", mającym na celu wprowadzenie równouprawnienia i wspólnoty braterskiej opartych na „starosłowiańskim demokratyzmie agrarnym". „Oto dzięki takim ideom bogomiłowie stali się prawdziwymi prekursorami tych myślicieli europejskich, którzy potem, idąc śladem myśli bogomilskiej, wyzwolili się z religijnej dogmatyki i zbudowali fundamenty europejskiego renesansu. A jakie znaczenie miało to dla ludów, jest powszechnie znane". W ten sposób staje się nie tylko fundamentem demokracji wiejskiej, ale i renesansu, dostosowując się do potrzeb historiozofii marksistowskiej. Dominuje jednak perspektywa reformacyjna pojęta w duchu marksistowskim. To reformacja – jako reforma fundamentalna – jest drogą do racjonalizmu i wyzwolenia się z niewoli władzy i zabobonów: „Tylko rozum, jak iskra Boża, był prawdą, a nie dogmaty, co uczyły kłamstw. (…) Człowiek był wolny odrzucić zło i zacząć żyć wedle własnego sumienia, wedle rozumu i sprawiedliwości, ta zaś nawoływała, by znieść feudałów i panów, i wszelką władzę nad człowiekiem. Oto tutaj zaczęła się europejska Reformacja!". Ostatecznym argumentem dla Racina jest sąd o charakterze naukowym: „Wszyscy uczeni uznają popa Bogomiła za pierwszego słowiańskiego reformatora i pierwszego bojownika w okresie średniowiecza o powszechną ludzką sprawiedliwość" (→ humanizm).

Co ciekawe, do średniowiecznej herezji i postaci Kočo Racina – jako narodowego autorytetu – nawiązuje współczesny macedoński baptysta Ivan Grozdanov. W popularyzatorskiej książeczce *Универзалните придобивки од Протестантската Реформација* (2010) „uniwersalny wkład reformacji" widzi w każdym osiągnięciu → nowoczesności pojętym w kategoriach wolności i → postępu (swobodne kształcenie we własnym języku, swobodna twórczość, swobodne nabywanie i czytanie książek, prawo do własnej wiary i Kościoła, swoboda samodzielnej lektury Pisma Świętego w języku ojczystym, emancypacja kobiet, prawa i wolności samorządu lokalnego). W celach perswazyjnych odnosi się zarówno do wizji bogatego państwa protestanckiego (zauważa, że nieprzypadkowo to właśnie Słowenia i Chorwacja – jako kraje, do których częściowo dotarła reformacja – były najbogatszymi republikami w Jugosławii), jak i stereotypów o charakterze konfesyjnym: kontrreformacji jako krwawej i okrutnej oraz prawosławia jako antyzachodniego. Na tym tle Grozdanov formułuje tezę, że również w Macedonii istniały „postępowe ruchy chrześcijańskie". Jako utwierdzony już mitologem narodowy bogomilstwo

służy mu do wykazania ciągłości myśli reformacyjnej na ziemiach macedońskich, a więc jej prawa do rozwoju w Macedonii, ale też – co wymowne – nobilitacji własnej wspólnoty konfesyjnej przez rzutowanie jej doktryny na światopogląd bogomiłów. W efekcie chronologia dziejów idei reformacyjnych układa się następująco: bogomiłowie – Wyckliffe – Hus – Luter – Zwingli – Kalwin – anabaptyści. Jako cechy wspólne bogomilstwa i baptyzmu Grozdanov wymienia wysoką etykę chrześcijańską (sprzeciw wobec przemocy), ideał pracy własnej, wysoki procent piśmienności (jakoby wyższy niż w ówczesnej Europie!), emancypację kobiet, miano Chrystusowych Apostołów, odrzucenie hierarchii i organizacji kościelnej, przedmiotów kultu, Tradycji, sakramentów i relikwii, chrztu dzieci i transsubstancjacji. W tym kontekście odnosi się również bezpośrednio do tradycji rodzimej. Z jednej strony polemizuje z autowizerunkiem macedońskiego prawosławia – że jest patriotyczne i zawsze stało po stronie ludu/narodu i tradycji, z drugiej natomiast wspomina św. Klimenta Ochrydzkiego jako drugą, obok popa Bogomiła, figurę macedońskiego średniowiecza. W bogomilstwie widzi bowiem nie tylko powrót do źródłowego chrześcijaństwa, ale też znak rozwoju słowiańskiego/macedońskiego/narodowego piśmiennictwa.

O statusie idei macedońskiego bogomilstwa jako prekursora reformacji świadczy fakt, że pojawia się ona nie tylko w ujęciach popularnych, ale i w pracach naukowych. Na przykład Ružica Cacanovska swoje studium poświęcone protestantyzmowi w Macedonii (*Историко-социолошки приказ на протестантизмот во Македонија*, 2002) zaczyna od powołania się na bogomilstwo jako ruch mający pośredni wpływ na reformatorstwo XVI wieku, po czym wymienia cechy charakterystyczne protestantyzmu: afirmację Biblii jako jedynego źródła objawienia, studiowanie Pisma Świętego na podstawie osobistej refleksji i minimum obrzędów – wszystko w języku ludu/narodu. W efekcie to właśnie ujęcia naukowe, przez bogomilstwo szukające w przeszłości idei reformacyjnych, mają wkład w zbudowanie wizerunku Macedonii jako nie tylko ważnego punktu w rozwoju protestantyzmu na Bałkanach, ale też kolebki idei reformacyjnych w ogóle.

W ostatnich latach ruch protestancki zaznacza swą obecność w życiu społecznym (np. za pośrednictwem przekładów Biblii), a także w polityce. Nie bez znaczenia ma fakt, że prezydentem w latach 1999–2004 był Boris Trajkovski (1956–2004) – praktykujący metodysta.

Лажовски А., *Римокатоличката и протестантската пропаганда на Балканот и во Македонија, во втората половина на XIX и почетокот на XX век*, Журче–Демир Хисар 2010; Николова Р., *Мисионерството во Македонија*, „Годишник на Институтот за социолошки и политичко-правни истражувања”, XIX, 1997, бр. 1, с. 161–172; Цацаноска Р., *Историско-социолошки приказ на протестантизмот во Македонија*, „Гласник”, XLVI, 2002, бр. 1, с. 35–48; http://dx.doi.org/10.1080/09637490020007049; Jonovski J., *Baptists in Macedonia: from the Beginning to the Dawn of Regeneration 1970*, „Religion in Eastern Europe”, XXXI, 2011, No. 2,

pp. 24–29; Szwat-Gyłybowa G., *Bogomilstwo jako kategoria kulturowa w nowoczesnym dyskursie tożsamościowym Słowian południowych (o potrzebie badań porównawczych)*, w: *Z polskich studiów slawistycznych. Literaturoznawstwo. Kulturologia. Folklorystyka. Prace na XIV Międzynarodowy Kongres Slawistów w Ochrydzie 2008*, red. L. Suchanek, K. Wrocławski, Warszawa 2008, s. 221–229.

Ewelina Drzewiecka

REFORMACJA
(Serbia i Czarnogóra)

W dramatycznym z punktu widzenia jedności Kościoła katolickiego wieku XVI podporządkowany jurysdykcyjnie Cerkwi prawosławnej i administracyjnie wpisany w obręb państwa osmańskiego obszar Serbii pozostał odporny na wstrząsy wywołane „zachodnią" schizmą, w sposób pośredni jednak, acz fundamentalny dla rozwoju kultury w kolejnych dwóch stuleciach, obszar ten stał się (zwłaszcza w tzw. Serbii austriackiej) miejscem konfrontacji zarówno ze skutkami reformacji, jak i kontrreformacji.

Odgłosy tej pierwszej przenikały na pograniczne północne terytoria serbskie jeszcze w wieku XVI przez stosunkowo tu licznych wówczas wyznawców protestantyzmu, a po trwającym kolejne stulecie spadku ich liczby z powodu najazdów osmańskich ostatecznie przybrały w XVIII wieku postać trwałego elementu religijno-kulturowego związanego z lokalną już tradycją. Popularności haseł reformacyjnych sprzyjać będzie bardziej tolerancyjna wobec kalwinów i luteranów niż katolików postawa samych Turków (→ konfesje), a ich ideowa treść upowszechni się poprzez sieć protestanckich szkół na terenach całych południowych Węgier, na które licznie docierać będą Serbowie od czasów tzw. Wielkiej Wędrówki w 1690 roku (→ naród). Na złożone procesy rozgrywające się wówczas na styku międzywyznaniowym należy patrzeć z dwóch perspektyw: relacji prawosławia z instytucjami Kurii Rzymskiej (czy raczej jego stosunku do watykańskiego prozelityzmu), jak również „protestantyzacji" (czy racjonalizacji organizacji) instytucji prawosławnych służącej ich podporządkowaniu władzy świeckiej – podobnie jak w Rosji. W pierwszym przypadku dotyczącym całej wspólnoty prawosławnych Słowian, ale także Greków, jednym z podstawowych narzędzi obrony przed wpływami katolicyzmu była szeroko zakrojona edukacja w ramach upowszechniającego idee reformacyjne systemu szkolnictwa protestanckiego za ziemiach słowackich (Kieżmark, Bratysława, Modra, Preszów, Koszyce, Poprad czy Lewocza – z setkami wykształconych serbskich uczniów), wspierana działalnością pietystów (uznających dzieło reformacji za niedokończone) z uniwersytetu w Halle. Duchowni prawosławni wykorzystali tym samym w XVIII wieku

strategię przyjętą w środowisku protestanckiej mniejszości na terenie monarchii habsburskiej, podobnie jak wcześniej na prawosławnych terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów zastosowali po zawarciu unii brzeskiej (1596) „obcą broń" – jezuicki dyskurs teologiczny – dla obrony własnej odrębności, co ostatecznie poskutkowało istotnymi zmianami w ramach postbizantyjskiego modelu kultury, „reformującymi" m.in. język prawosławnej teologii, która od tej chwili stała się oddzielną dyscypliną intelektualną.

Kontakty z niemieckim ośrodkiem w Halle – z jego oddziaływaniem na środowisko słowackie i ukraińskie – już w latach 20. XVIII wieku były dla Serbów silniejszą gwarancją obrony przed katolicyzacją i poprzedzającą ją unią kościelną od wyboru „opcji prorosyjskiej", bliższej im co prawda pod względem doktrynalnym i kulturowym, lecz stanowiącej oparcie w bycie odległym geograficznie i politycznie. Z kolei ziemie słowackie leżały nawet w obrębie tego samego państwa austriackiego, co wykluczało w owym „korytarzu wpływu" ingerencję imperialnej administracji w kontakty z jakimikolwiek zagranicznymi centrami religijnymi. „Małe Halle" – Bratysława (serb. Požun) i inne ośrodki słowackie będące rozsadnikami idei pietyzmu odegrały znaczną rolę nie tylko w szerzeniu wiedzy o istocie „odformalizowującej" kościelnej reformacji, ale także idei racjonalistyczno-oświeceniowych (→ oświecenie). Integracja wszystkich tych czynników w programach uniwersyteckich z Halle, które realizowali prawosławni jego słuchacze, sprzyjała przełamaniu reprezentowanej przez nich „postbizantyjskiej izolacji" w myśleniu o wierze, Cerkwi i kwestiach społecznych. Owa protestancko-ortodoksyjna wspólnota interesów w sąsiedztwie – i na terenie samych – katolickich Austrii i Węgier jeszcze na początku XVIII wieku nadała nowy wymiar stosunkom międzywyznaniowym w wieloetnicznym regionie od niedawna dopiero w większym stopniu zasiedlonym przez Serbów. Pośrednictwo ukraińskie, właśnie przez Halle – ale i sam Kijów – będzie tu łącznikiem między dwiema (zachodnią i wschodnią) koncepcjami antykatolickiej defensywy: świadczy o tym choćby działalność pochodzącego z Ukrainy Szymona Todorskiego (1700–1754), rekrutującego studentów do Niemiec aż w Serbii tureckiej, a z inspirującym przekładem *Von wahrem Christenthum* Johanna Arndta docierającego do Moskwy, gdzie ze swoimi nowatorskimi poglądami wejdzie nawet w skład Synodu rosyjskiej Cerkwi.

Oficjalne poparcie wymienionych tendencji przez Metropolię Karłowicką (od 1749 roku) przyniesie owoce w postaci wspomnianej wcześniej „protestantyzacji" Cerkwi w samej Rosji – przez pośrednictwo Greków i Rosjan kontaktujących się z austriackimi Serbami. Ten bezprecedensowy przeszczep złagodzonej i dostosowanej do wschodnich warunków wersji idei luterańskiej możliwy był dzięki rozwijającemu się już programowi okcydentalizacji Rosji, zapoczątkowanemu przez Piotra Wielkiego i wyznaczającemu duchowieństwu rolę służebną w państwie. Z jednej strony przyjęta od chrześcijan reformowanych urzędowa organizacja synodalna z udziałem osób świeckich, z drugiej pietystyczny patetyczny mistycyzm „niewidzialnego Kościoła"

ostatecznie przyjęły się – m.in. pod wpływem impulsów z południa Słowiańszczyzny – jako wzorce służące skutecznemu wbudowaniu instytucji religijnej w strukturę imperium, przy jednoczesnym deklarowanym zachowaniu „indywidualnej wolności chrześcijanina". *Духовный регламент Петра Великого* (1721) biskupa Teofana Prokopowicza (1681–1736), zainspirowany luterańskimi *Kirchnerordnungen* (z reformacyjnymi tezami o prymacie Pisma nad Tradycją czy sakramentami) przywoływany był przez twórców serbskich Zaharije Orfelina (1726–1785) (m.in. w traktacie *Protiv papstva rimskog* – rękopis) i Dositeja Obradovicia (1742–1811). Równolegle model kultury polsko-ukraińsko-rosyjskiej, wypracowany dzięki staraniom Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, a przeniesiony na grunt Serbii austriackiej doprowadzi do kulturowego zbliżenia ze środowiskiem kijowskim (i całą cywilizacją wschodniochrześcijańską „zreformowaną" na podstawach m.in. nowego porządku religijnego według wzorów zachodnioeuropejskich, w tym polskich), umożliwi też Serbom włączenie się w rozwojowy rytm kultury kształtowanej na wielowyznaniowym terytorium późniejszych Austro-Węgier (→ kultura). Kluczowe dla „reformacyjnych" i zarazem wczesnooświeceniowych postaw – choć rozumianych często w sposób uproszczony i specyficzny dla lokalnych stosunków – będą jednak mimo wszystko związki ze źródłem pietyzmu, akcentującym teologiczny aspekt wyzwolenia wewnętrznego przez indywidualne poznanie Boga (teza akceptowana w myśli ortodoksyjnej) oraz idee racjonalnej użyteczności i prostoty, odpowiedzialności i samodyscypliny, przeciwstawiane formalizmowi prawnemu, rytualizacji i hierarchizacji stanowej w życiu kościelnym.

Jeszcze na początku XVIII wieku, przy ogromnej presji austriackiego Kościoła katolickiego na pozyskiwanie unickich księży spośród serbskich popów, działał niemiecki pietysta i zwolennik zbliżenia z prawosławiem (także greckim) August Francke (1663–1727), wokół którego powstał cały „słowiański krąg" działaczy zorientowanych na budowę odrębnych instytucji kulturalnych i szkół, przeciwstawiających się dominacji modelu wyznaniowego „łacinników". Żywa korespondencja i wymiana myśli między serbskimi, rosyjskimi i greckimi wychowankami Halle oraz szkół słowackich odbywała się pomiędzy Karlovcami, Kijowem, Moskwą oraz Smyrną czy Korfu, i nie dziwił na przykład fakt jednoczesnej obecności na dworze karłowickiego metropolity animatora takiej międzynarodowej współpracy Słowaka Matii Jelenka i któregoś z wysłanników rosyjskiej (carskiej) dyplomacji, prowadzącej grę o własne interesy. O zakresie okcydentalizacji serbskiej kultury – w tym Cerkwi – przez słowackie ośrodki szkolnictwa średniego związane z Kościołem reformowanym (czyli etap wstępny przed studiami na niemieckich wszechnicach) świadczy liczba (ponad 600 w okresie 1730–1830), a przede wszystkim format znanych postaci pobierających tam nauki, takich jak Pavle Julinac, Jovan Rajić, Dositej Obradović (późniejszy student wyznawcy „religii rozumu" Johanna Eberhardta w Halle), Jovan Sterija Popović, Atanasije Stojković, Milovan Vidaković, Đura Daničić, Jovan Jovanović Zmaj czy Svetozar Miletić.

Od czasu ich konfrontacji z warunkami życia w ojczyźnie stopniowo utwierdzać się będzie wcześniej w ogóle niemal nieartykułowany pogląd, iż idea reformacyjna była fundamentalnym bodźcem kształtowania się właśnie światopoglądu oświeceniowego – w kwestiach religijnych przenoszącego odpowiedzialność za czyny jednostki i ich motywacje z autorytetu Kościoła na autonomiczny rozum człowieka i jego pojmowanie Bożych wymagań. U Obradovicia refleksja ta przybiera jednak często jeszcze postać krytyki „przesądów" i całej materialnej sfery kultury cerkiewnej, lecz na przykład pół wieku później u Ljubomira Nenadovicia (1826–1895) pogłębiona jest o aspekty psychologiczno-socjologiczne. Będąc pod wrażeniem intelektualnej, obyczajowej i przemysłowej rewolucji w krajach protestanckich, często krytykował on „głupią wiarę" czy zaniedbanie pracy duchowej w krajach katolickich (*Pisma iz Italije*, 1868; podobnie oceniał francuski egocentryzm), jednocześnie wychwalając niemiecki czy szwajcarski autokrytycyzm, skromność i empatię społeczną wynikające z udanego „zreformowania rzymskiej wiary" wraz z udoskonaleniem systemów oświatowego i prawnego, podczas gdy „w stronach, skąd wyszli apostołowie, (…) rządzi mrok i zabobon, a na północy niemiecki pastor (…) roztacza chrześcijańską miłość i tłumaczy słowa Ewangelii ludziom prawdziwie żądnym postępu" (Lj. Nenadović, *Pisma iz Nemačke*, 1870). Podobnie będzie później postrzegał jako „poreformacyjny" spadek w postaci dobroci i łagodności u Anglików Bogdan Popović (1863–1944) (*Šta Srbi imaju da nauče od Engleza*, 1918), a Đura Jakšić (1832–1878) napisze nawet utwór poetycki gloryfikujący „Wzór dla świata i człowieka / Co ideą wieku swego / I idących wieków rządzi" – Jana Husa (Đ. Jakšić, *Jan Hus*, 1877).

Towarzyszące myśli reformacyjnej przekonanie o wyższości wewnętrznej, kontemplacyjnej „odnowy duchowej" małych wspólnot nad zorganizowanym biernym zastosowaniem zewnętrznych matryc teologiczno-liturgicznych znalazło odbicie w bardzo wielu poglądach serbskich adeptów pietyzmu, widzących zastosowanie tej tezy w przypadku oglądu realiów rodzimej Cerkwi, a także rozlicznych obowiązków społecznych jej członków. Tym samym już w wieku XIX ugruntowała się świadomość istnienia kilku aspektów omawianej kategorii: jako wpływu protestanckich rozwiązań na obronę przed rzymskim prozelityzmem, reformowania prawosławia w sensie instytucjonalnym (na modłę rosyjską), wreszcie przeobrażenia „normy religijności" – oznaczającego powrót do źródeł chrześcijaństwa (zgodnie z „prorocką" wykładnią pojęcia protestantyzmu, a de facto właśnie do nieskażonej naleciałościami ortodoksji). Wszystkie łącznie, a zwłaszcza pierwszy z nich, współistniały jako przyczyna sprawcza z procesem przemiany modelu kultury narodowej, począwszy od okresu wczesnego oświecenia. Nie zawsze wszak w serbskiej nauce przyjmuje się taki pogląd za oczywisty, pojawiają się bowiem głosy (o. Vladimir Vukašinović), iż na przykład przejęcie przez Ukrainę i Rosję zokcydentalizowanego/zmodernizowanego/zreformowanego wariantu teologii i rozwiązań organizacyjnych zachwiało spójnością narodowego modelu tradycji i wprowadziło zbędny eklektyzm pojęć religijnych, wywodzący się

z kompromisowych rozstrzygnięć czasu „ustępstw” prawosławia. Wspomniany autor twierdzi jednocześnie, że „rzymskokatolicka” reformacja była tylko jedną z wielu (przyjmując szerokie pojęcie terminu), a kijowskie „transfery teologiczne” z Zachodu – także protestanckiego – przyczyniły się do zaniku „obrzędowości, ascetyzmu i hierarchiczności”. Na tym tle widzi z kolei rozpowszechniany w Serbii *Духовный регламент* (…) jako wręcz „programowy tekst rosyjskiej reformacji”, redukujący w konsekwencji również na Południu duchowo-mistyczny wymiar egzystencji Cerkwi (V. Vukašinović, *Srpska barokna teologija*, 2010).

Rozumienie ruchu reformacyjnego czy postawy/idei reformacyjnej jako ogólnie pewnej intencji naprawy Kościoła obecne jest – w nieco bardziej uproszczonym znaczeniu jako po prostu „dążenia do (jakiejkolwiek) reformy” – w wielu diagnozach współczesnych serbskich autorów. Wymieniają oni tutaj, przykładowo, oprócz waldensów, husytów czy unitarian, także słowiańskich bogomiłów (X–XV w.) (D. Todorović, *Protestantizam na Balkanu i u Srbiji*, 2011), których religijna i kulturotwórcza rola była jednak w Serbii znikoma w porównaniu z Bośnią, Macedonią czy Bułgarią. Eksponuje się również obecność husytów i taborytów, którzy ponoć jeszcze w wieku XVI współpracowali z bogomiłami bośniackimi przeciwko katolikom oraz o stulecie wcześniejszy, opisywany w dziele Konstantina Filozofa *Život despota Stefana Lazarevića*, udział oddziałów wojska serbskiego w tłumieniu buntów husyckich w Czechach. Wykorzystywani w walkach przeciwko Turkom taboryci osiedlać się będą na ziemiach serbskich (głównie w Sremie i Bačce) od XV wieku w niepokojąco dla Rzymu dużej – wymagającej wielu interwencji inkwizytora (Jacob de Marca) – liczbie i zwrócą uwagę serbskiego protojereja ze Świętej Góry Athos, który w korespondencji z kancelistą Jana Zapolyi (1534–1535) z zaniepokojeniem pisać będzie o „kolejnej herezji”, jaką są „grzeszne nauki” Marcina Lutra („Luftora”) (korespondencja znana jest jako „pierwsza rozprawa o Lutrze w języku serbsko-słowiańskim” – B. Bjelajac, *Protestantizam u Srbiji*, t. 1, 2003). W odniesieniu do wieku XVI odnotowuje się także inne najistotniejsze fakty potwierdzające związki Serbów z ruchem reformacyjnym i obecność jego reprezentantów na tutejszych ziemiach. Docierająca na obszary słoweńskie i chorwackie fala reformacji, na czele której stanie Primož Trubar (1508–1586), w założeniu ogarnąć miała też obszary zamieszkane przez Serbów. Służyć temu miały książki drukowane cyrylicą w słynnej drukarni w Urach koło Tybingi, w tym (z braku serbskiego) wydany cyrylicą chorwacki przekład Biblii nazywanej „iliryjską”. Działający u boku Trubara Dimitrije Srbin (Demetrius vir Rascianus), zwłaszcza zaś prawosławni księża Matija Popović (1490–1563) i uskok Jovan Maleševac (a może raczej znany *dijak*, aktywny później w Czarnogórze) (1524–1562), do dziś postrzegani są przez Cerkiew serbską jako „zdrajcy”, co ciekawe jednak – przez jednego z protojerejów zagrzebskich w 1991 roku określeni zostali mianem „wielce zasłużonych na rzecz zapoczątkowanej w XVI wieku międzywyznaniowej współpracy dotyczącej wydania Pisma Świętego” (tamże).

Z jednej strony istnieją więc empiryczne dane potwierdzające istnienie w Serbii konkretnych środowisk wyznawców związanych z Kościołami reformowanymi i licznymi grupami protestanckimi (wśród których do najliczniejszych po 1848 roku zaliczano rodzimych nazarejczyków, znanych m.in. ze swego egalitarnego przesłania ekonomicznego), z drugiej – interpretowanie kategorii reformacji dla potrzeb równoległych względem procesów na Zachodzie (re)konstrukcji historycznych lub uzasadnienia potrzeby zmiany/odnowy w narodowych Cerkwiach (gdyż rozumowanie takie nie dotyczy jedynie serbskiej) (→ religia). Odnotowujemy więc podobne diagnozy dotyczące „pre-reformacji" na Rusi w XV wieku (tzw. ruch nowogrodzko-moskiewski postulujący powrót do jedynego autorytetu Słowa Bożego) czy nawet uznanie „Reformacji 1517 roku i Rewolucji 1917 roku [protestantyzmu bolszewików]" za ruchy o wspólnych cechach archetypicznych, sprowadzających się do antydogmatycznego protestu w imię artykulacji prawa do krytyki i wolności (O. Szimanskaja, *Реформация в контексте истории Русской Православной Церкви*, 2013). Z kolei publikujący w serbskim tomie (*Pravoslavlje i savremena Reformacija [Obnovljenstvo]*, 2007) rosyjski badacz Siergiej Nosow stosuje omawiane tu kluczowe określenie na oznaczenie kompleksu zjawisk „odnowy religijnej" w Rosji z lat 20. XX wieku (wyrażającej się m.in. w zmianach kanonicznych i liturgicznych) paralelnie do jej „kontynuacji" w latach 90. po upadku systemu socjalistycznego. W serbskim wydaniu za podobną interpretację pojęcia (a nie za zastosowanie źródłowego znaczenia) można natomiast dziś uznać zaliczenie do odłamu zreformowanego (czyli „odnowionego" przez powrót do „pierwotnych źródeł") prawosławia rozłamowej tzw. Prawdziwej Cerkwi Świętosawskiej (Istinska Svetosavska Crkva – utworzona 2010) pozbawionego ostatecznie święceń biskupa Artemije czy Prawdziwej Cerkwi Prawosławnej (Istinska Pravoslavna Crkva – utworzona 1997) hieromnicha Akakija pozostającego pod opieką zelockiego greckiego monasteru Esfigmen. Zwane dziś obie przez Serbską Cerkiew Prawosławną paracerkwiami, odrzucają znaczną część tradycji powstałej po św. Sawie, negując „w duchu greckim" na przykład dogmatykę o. Justina Popovicia na rzecz nauk metropolity Pergamonu Jana – wiele zaś z ich rozstrzygnięć formalno-liturgicznych uważanych jest za heretyckie. Niespodziewanych konotacji z reformacją nie brakowało też w serbskim dyskursie religijnym w niedalekiej przeszłości: św. biskup Nikolaj Velimirović (1881–1956) uznał po dojściu Hitlera do władzy, iż „myśl Lutra o stworzeniu Kościoła narodowego podjął w naszych czasach obecny Wódz narodu niemieckiego" (N. Velimirović, *Nacionalizam svetog Save*, 1935).

Od XVIII wieku konsekwencje tak różnorodnego postrzegania istoty reformacji i użycia samego przywołującego ją terminu w środowisku serbskim wynikają nade wszystko z braku doświadczenia z rodzimym jej wariantem (jak u Czechów czy Słoweńców doświadczonych przez rozłam religijny kwestionujący od podstaw ich katolicką tradycję wyznaniową). Z tej przyczyny ma tu ona charakter pewnego zamiennika semantycznego, którego do końca

nie przywróciły na właściwe terminologiczne miejsce kontakty z niemieckim i słowackim systemem szkolnictwa czy protestantami osiadłymi w Wojwodinie – choć w istotny sposób wpłynęły na ewolucję serbskiej kultury ku wzorcom zachodnim (→ tradycja). W kręgach cerkiewnych natomiast pozostała synonimem zmian przywracających wybrane „źródłowe" jakości samego prawosławia, jakkolwiek jednocześnie nie stała się oznaczeniem żadnego rewolucyjnego fermentu religijnego kwestionującego na przykład partykularny, stricte narodowy charakter „rodzimej wiary".

W całkowicie odmiennej geopolitycznej i częściowo kulturowej rzeczywistości czarnogórskiej analizowana tu problematyka jest w przekroju historycznym niemal zupełnie nieobecna. Incydentalne nawiązania do niej pojawiają się po 2006 roku, głównie na fali etnocentrycznych poszukiwań ideowo-filozoficznych „korzeni tożsamości" w warunkach istnienia niepodległej Czarnogóry, podkreślającej wyraźniej swą więź z cywilizacją zachodnioeuropejską (→ tradycja). Wśród prekursorów afirmacji jej demokratycznych wartości wymienia się na przykład Jovana Baljevicia (1728–1769) – pierwszego doktora filozofii pochodzącego z tego kraju, autora obronionej w Halle w 1752 roku łacińskojęzycznej pracy *Dissertatio philosophica de propagatione religionis armata* (znanej też jako *O širenju religije militantnim sredstvima*). Napisana przed rewolucją francuską (a rok po wydaniu inicjalnego tomu encyklopedystów), w sposób kompleksowy i uniwersalny podejmuje centralne zagadnienie wolności sumienia w świetle przemian form zbiorowej świadomości religijnej od epoki antyku. Jej główne tezy – zbieżne, jak dowodzą dzisiejsi komentatorzy, z postulatami wcześniejszych reformatorów Kościoła powszechnego – formułowane są już w fazie dojrzałej transformacji „jedynej prawowiernej" europejskiej wspólnoty chrześcijańskiej w zbiorowość wielowyznaniową: konieczność akceptacji bytu ludzkiego jako rozumnej, wolnej, ale i odpowiedzialnej jednostki godnej przyjęcia Boga, brak akceptacji politycznego panowania nad „cudzą religią", przyjęcie naturalnego jej wyboru jako aktu moralnego wynikającego z władzy sumienia (niepodlegającego niczyjemu nadzorowi). Sprzeciw wobec przymusowego szerzenia konkretnej wiary u poddanych wynika u autora pracy z przekonania o ich prawie do „wyboru Boga najbardziej dla nich odpowiedniego", którego wyznawanie winno być potwierdzane dowodami etycznymi i prawdami weryfikowanymi wyłącznie przez rozum. Baljević nie wskazuje przy tym konkretnej konfesji jako „wiary prawdziwej", relatywizując jej znaczenie na przykład dla różnych odłamów chrześcijaństwa – i krytykując przy okazji na przykład poparcie św. Augustyna dla prześladowań „odszczepieńców" – donatystów, ale też nie prezentując niechęci względem islamu (choć sam w młodości był siłą wcielony do korpusu janczarskiego) (→ konfesje). W nawiązaniu do tytułu rozprawy uznaje za dopuszczalne jedynie krzewienie wiary siłą argumentów, co prócz oczywistego protestanckiego kontekstu niesie także chętnie dziś wykorzystywaną paralelę do „genetycznego" czarnogórskiego poczucia sprawiedliwości i prawdy (→ naród).

W podobnej konwencji i z użyciem podobnych ocen pisze się o analizach kategorii wolności (również religijnej) u o niemal dwa stulecia młodszego Jovana (Johna) Plamenca (1912–1975), emigracyjnego filozofa i politologa, oksfordzkiego wykładowcy cenionego przez Isaiaha Berlina i Karla Poppera. Z jego prac wydobywa się akcenty liberalno-demokratyczne, odnosząc je do kwestii religijnych i społecznych w przeszłości i teraźniejszości. Podobnie jak u poprzednika, poprzez kategorię wolności sumienia odkrywany jest u Plamenca światopogląd stawiający w centrum uwagi charakterystyczną dla „czarnogórskiego myślenia" normę etyczną, co zwłaszcza w stosunku do każdego zastanego dogmatycznego wzorca religijno-konfesyjnego skłania do krytycyzmu i przewartościowania postawy ślepego posłuszeństwa autorytetowi. Ideę wolności jako takiej oraz prawo do krytycznego osądu autor ten stawia ponad obecną w Europie od XVI wieku zasadą wolności sumienia, którą uważa wszak za jedną z najcenniejszych i najtrudniejszych do utrzymania wartości europejskiej kultury, wytworzoną w warunkach zagrożenia tolerancji wyznaniowej. Jej sens istnienia widzi jako konieczny warunek dla pozostałych wolności, niezależnie od realiów dziejowych, z których wydobywa zwłaszcza sprzyjające rozwojowi ulubionych przez niego antyhierarchicznych ruchów: arianizmu, nestorianizmu, socynianizmu. W poszukiwaniach genezy tej fundamentalnej prawno-filozoficznej zdobyczy nowoczesności odwołuje się właśnie do reformacji, łącząc ją z korzeniami europejskiego liberalizmu politycznego i gospodarczego, podkreślając też, iż zrodziła się w łonie autorytarnego wyznania, w znacznej mierze odpowiedzialnego za podziały wewnątrz chrześcijaństwa. Przewartościowanie jego zasad przynieść miało same korzyści, m.in. torując na Zachodzie drogę rozdziałowi Kościoła od państwa. Dla czarnogórskiego filozofa dzieło Lutra i sama jego postać miały przy tym same w sobie znaczenie epokowe, sprzyjając rozwojowi kosmopolitycznego liberalizmu, utwierdzeniu kolejnych obywatelskich swobód i moralnej indywidualizacji wiary, a – jak pisze dzisiejszy komentator dorobku obu ukazywanych tu myślicieli – także Baljević, broniąc dysertacji na temat współistnienia wspólnot konfesyjnych bez przemocy w samym sercu niemieckiego luteranizmu, wpisał się w tenże paradygmat europejskiej tolerancji religijnej (G. Sekulović, *Ideje o religiji i etici kod Jovana Baljevića i Džona Plamenca*, 2016; teksty Plamenca, dostępne wcześniej w edycjach angielskich, zebrano dopiero w dwutomowym zbiorze: J. Plamenac, *Čovjek i društvo*, 2006; ponadto tenże, *Demokratija i iluzija*, 2006).

Wskazane dzieła, w których idee reformacji są tylko jednym z wielu – choć istotnym – punktem odniesienia, interpretowane są obecnie w silnej retoryce narodowej, podkreślającej charakterystyczny dla czarnogórskiej umysłowości moralny kontekst każdej teorii społecznej i religijnej. Przypomina się zatem w ich kontekście takie elementy, jak rola indywidualnego sumienia w funkcjonowaniu sprawiedliwego społeczeństwa, zakaz naruszania cudzej wolności, uznaniowy charakter zasad i kanonów wiary, humanistyczno-heroiczna natura „czarnogórskiej religii" (przy czym częste są nawiązania do dorobku

Petara II Petrovicia Njegoša) (→ religia), znaczenie kodeksu honorowych zasad (odbijających prawa boskie) w stosunkach między poszczególnymi społecznościami, zawieszenie narodu i jego wierzeń między idealizmem i fatalizmem, tolerancja w każdym względzie – prócz obrony wolności (wspólnoty i jej ojczyzny), brak usprawiedliwienia dla wszelkiego zła, popełnianego nawet w imię racjonalizmu czy postępu. Taka adaptacja niewielu dostępnych w Czarnogórze oryginalnych rodzimych archiwaliów filozoficznych czy teologicznych i źródłowych świadectw biograficznych dotyczących ich autorów czyni więc z oderwanych często i asystemowych rozważań – w tym przypadku przybliżających okazjonalnie kategorię reformacji – pretekst do uogólnień dotyczących uniwersalnego znaczenia wielu narodowych dóbr, widzianych jako ogólnohumanistyczne czy znaczące dla całego europejskiego procesu rozwoju kultury.

Bjelajac B., *Protestantizam u Srbiji. Prilozi za istoriju reformacijskog nasledja u Srbiji*, knj. 1–2, Beograd 2003–2010; Sekulović G., *Ideje o religiji i etici kod Jovana Baljevića i Džona Plamenca*, „Matica” 2016, br. 68, s. 283–314; Simić V., *Uticaj pijetizma na srpske intelektualce sredinom XVIII veka: okviri za interpretaciju ranog prosvetiteljstva kod Srba*, w: *Hrvati i Srbi u Habsburškoj monarhiji u 18 stoljeću. Interkulturni aspekti „prosvijećene” modernizacije*, ur. D. Roksandić, Zagreb 2014, s.159–174; Todorović D., *Protestantizam na Balkanu i u Srbiji*, „Sociološki pregled”, XLV, 2011, s. 265–293.

Dorota Gil

REFORMACJA
(Słowenia)

Pojęcie reformacji należy do elementów konstytuujących kulturę słoweńską. Prawdziwy Kościół Boży języka słoweńskiego, o którym protestant Primož Trubar (1508–1586) pisał w roku 1555, stanowił pierwszą wyobrażoną wspólnotę użytkowników „języka kraińskiego i słoweńskiego”, dlatego określenie „reformacja” zawiera komponent założycielski i jest punktem oparcia dla dużej liczby później powstałych pojęć. Przez zwolenników idei postępu reformacja bywała nazywana „złotym wiekiem” (Janez Trdina), „fundamentem literatury słoweńskiej” (Mirko Rupel), „ideowym organizatorem narodu słoweńskiego” (Edvard Kardelj), „pierwszym dokumentem kultury słoweńskiej” (Ivan Cankar), natomiast Trubara obwołano „naszym Kolumbem” (Jernej Kopitar), „nauczycielem narodu słoweńskiego” (Ivan Tavčar), a w podręcznikach szkolnych jest niezmiennie nazywany „ojcem słoweńskiej książki”. Teksty kultury od przełomu modernistycznego pojęciu reformacja przypisywały treści związane z nowoczesnością: liberalizm, indywidualizm i otwartość na zmiany.

Ponieważ reformacja była związana z konfesją, która powoływała się na słowo, a nie na autorytety, pojęcie często kojarzono również z buntem społecznym, a empatyczna troska o cierpiący i zaniedbany lud, tak charakterystyczna dla pism Primoža Trubara, była od XIX wieku rozumiana jako krok w stronę demokratyzacji społeczeństwa.

Idee reformacji dotarły do Słowenii w latach 20. XVI wieku i wywierały bezpośredni wpływ na kulturę słoweńską do roku 1600, kiedy na austriackim terytorium dziedzicznym rozpoczęła się akcja kontrreformacyjna nazywana również odnową katolicką. Nie objęła obszarów należących wówczas do Korony Węgierskiej, a dzisiaj będących wschodnią granicą Republiki Słowenii, dlatego protestantyzm zachował się tam do dzisiaj. Od 1551 roku, kiedy Trubar opublikował pierwsze swe dzieła *Katekizem* i *Abecednik*, do roku 1600 działacze protestanccy wydali ponad 50 pozycji książkowych w języku słoweńskim, w tym Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (1584), którego tłumaczenia dokonał Jurij Dalmatin (1547–1589). Działacze protestanccy tłumaczyli na język słoweński funkcjonalnie różnorodne teksty kluczowe dla szerzenia luterańskiej wiary. Znaczącą częścią szeroko zakrojonego planu odnowy religijnej i kulturalnej było powołanie instytucji szkolnych i przygotowanie tekstów dla nauczania szkolnego.

Okres reformacji często jest podawany jako przykład udanej transmisji kulturowej, twórczego dostosowana idei do warunków lokalnych. O tym, że była to formacja dynamiczna i otwarta, a protestanci słoweńscy odgrywali rolę pośredników w szerzeniu idei protestanckich, świadczy życiorys samego Primoža Trubara. Urodzony w Raščicy w roku 1508, studiował w Rijece, następnie przebywał w Trieście, Wiedniu, Salzburgu, Rothenburgu nad Tauberem i innych miastach niemieckich. Zanim w 1548 roku, w czasie pełnienia funkcji drugiego kaznodziei w ostatniej z tych miejscowości, przyjął nową wiarę, zapoznał się z naukami Lutra i tekstami szwajcarskich reformatorów Ulricha Zwingliego (1484–1531) i Heinricha Bullingera (1504–1575). Od pierwszego pobytu w Trieście (1528) był protegowanym biskupa Piotra Bonomo (1458–1546), włoskiego humanisty i dyplomaty, o którym wiadomo, że na łożu śmierci przyjął komunię pod dwiema postaciami. Inny humanista, biskup Kopru Peter Pavel Vergerij (1498–1565), starał się namówić Trubara, by przetłumaczył Pismo Święte na języki chorwacki i słoweński, ale Trubar nie potrafił czytać tekstów chorwackich, dlatego nawiązał dłuższą, chociaż nie pozbawioną konfliktów współpracę z chorwackim reformatorem Stjepanem Konzulem (1521 – ok. 1568).

Po roku 1598 księstwa słoweńskie znalazły się w obrębie działania reformowanego katolicyzmu. Duchowieństwo katolickie nie było zainteresowane przechowywaniem dziedzictwa protestantów. Energia, którą biskup katolicki Tomaž Hren (1560–1630) włożył w zacieranie protestanckich śladów, była porównywalna z zapałem reformatorskim słoweńskich protestantów. W świadomości kolejnych generacji Słoweńców biskup Hren niechlubnie zapisał się decyzją o spaleniu druków protestanckich na placu Miejskim w Lublanie.

Niecałe dwa stulecia, jakie upłynęły od wygnania kaznodziejów protestanckich i zwolenników Lutra z księstw słoweńskich w roku 1598, do roku 1782, kiedy baron Sigmund Zois (1747–1819) rozpoczął intensywne poszukiwania źródeł protestanckich, były przez narrację liberalną w XX wieku traktowane jako okres smuty, często ilustrowany sugestywnym obrazem płonących protestanckich książek: „Rynek, na którym płonęły słoweńskie książki, to nasza Biała Góra, nasze Kosowe Pole" – wołał skłonny do używania mocnych słów poeta i publicysta Anton Aškerc (1856–1912) na początku XX wieku. Po wydaniu w roku 1781 patentu tolerancyjnego, który zakończył okres nietolerancji religijnej w monarchii Habsburgów, rozpoczęło się intensywne poszukiwanie dzieł protestantów w źródłach krajowych i zagranicznych. Pojęcie reformacji u działaczy oświeceniowych nie przywodziło na myśl znienawidzonego wyznania, ale oznaczało gigantyczną pracę intelektualną, kamień węgielny, na którym uformowała się wspólnota połączona specyficzną świadomością przynależności do miejsca i języka, z jakiej później narodziła się tradycja narodowa. Nazwiska i krótkie bibliografie słoweńskich protestantów znalazły się w oświeceniowych encyklopediach obcojęzycznych, np. w *Dictionnaire historique et critique* (1695) Pierre'a Bayle'a (1647–1706). Również David Clemént (1701–1760) w encyklopedii dzieł ciekawych i rzadkich *Bibliothèque curieuse historique et critique* (1750–1760) przytoczył biografie Trubara i Dalmatina. Autorzy słoweńscy byli obecni również w encyklopediach niemieckich, wspominali o nich działacze oświeceniowi w Anglii i Czechach. Slawista Luka Vidmar w artykule *Podoba protestantske književnosti v starejših pregledih slovstva na Slovenskem* („Slavistična revija" 2006, št. 1) przedstawia stopniową zmianę stosunku do dziedzictwa reformacji w najstarszych historiach literatury słoweńskiej, które ukazywały się w postaci alfabetycznie lub chronologiczne ułożonych list dzieł i autorów. O ile dla Tomaža Hrena decydującym czynnikiem była prawdziwość wiary, a celem dyskredytacja (również moralna) protestantów, o tyle już Janez Vajkard Valvasor (1641– 1693) w bardzo wpływowym dziele *Die Ehre des Hertzogthums Crain* (1689) oddzielił protestantyzm jako ruch religijny od kulturowego dziedzictwa protestantów, które oceniał bardzo wysoko. Oświeceniowy poeta Valentin Vodnik (1758–1819) w dwóch przeglądach piśmiennictwa słoweńskiego *Povedanje od slovenskega jezika* („Lublanske novice" 1797 i 1798) główny nacisk kładł na znaczenie tego okresu dla języka słoweńskiego i tylko mimochodem wspomniał o błądzeniu w sprawach wiary, a Jernej Kopitar (1780–1844) we wstępie do swojej *Grammatik der Slavischen Sprachen in Krain, Kärnten und Steyermark* (1808) podał wyczerpujące informacje o okresie protestantyzmu wraz z bibliografią i naukowym opisem osiągnięć protestantów. Pozytywnie ocenił działalność protestantów również Franc Metelko (1789–1860) w przedmowie do gramatyki *Lehrgebäude der Slowenischen Sprache im Königreiche Illyrien und in den benachbarten Provinzen* z 1825 roku. Kolejną ważną zmianę w interpretacji pojęcia „reformacja" zawierało dzieło *Zgodovina slovenske literature* (1831), którą dla Pavla Josefa Šafárika sporządził historyk literatury i językoznawca Matija Čop

(1797–1835), w latach 1822–1827 nauczyciel łaciny i greki we Lwowie. Reformację Čop traktował problemowo, nie w sposób encyklopedyczny jak jego poprzednicy, zrozumiał też, że osiągnięcia słoweńskich reformatorów mogą znacząco wspomóc ruch odrodzenia narodowego. W reformacji Čop odnalazł również cechy, które korespondowały z romantycznym postrzeganiem świata: indywidualizm, walkę o wzniosłe cele, zdolność do poświęcania siebie w imię idei. Nawet katolicki duchowny o bardzo konserwatywnych poglądach Anton Martin Slomšek (1800–1862) nie potrafił potępić działalności słoweńskich protestantów, zaznaczył tylko, że w sprawach wiary Trubar i jego towarzysze się mylili, ale to nie powód, by im odmawiać zasługi dla języka i narodu (*Slava rajnim rodobljubom in utemeljiteljem našega slovstva*, „Drobtinice" za leto 1862). W podobnym duchu o „luteranach" wypowiedział się Janez Trdina (1830–1905) w krótkim opracowaniu historycznym *Zgodovina slovenskega naroda* (1866). Literatura protestantów była w pierwszej połowie XIX wieku najtrwalszym punktem oparcia dla narracji narodowej, dlatego kwestie wyznaniowe zostały przeoczone lub zepchnięte na margines.

Zwiastunem zmian, które miała na przełomie XIX i XX wieku przynieść tzw. walka kulturowa (→ sekularyzacja), był powrót etnogenetycznej teorii karantańsko-panońskiej (→ historia), opracowanej przez Jerneja Kopitara i jego ucznia Frana Miklošiča (1813–1891). W drugiej fazie jej najbardziej zauważalnym składnikiem już nie była miłość do kultur słowiańskich (czy wspólnej kultury słowiańskiej), ale nienawiść do wszystkiego, co germańskie. Reformacja w oczach zwolenników tej teorii stała się ruchem niemieckim, który powstrzymał rozwój autentycznego słowiańskiego chrześcijaństwa i piśmiennictwa. Jego celem nie był rozwój kultury narodowej, ale wprowadzenie nowej konfesji, z gruntu obcej słoweńskiemu duchowi. Narracja ta pozostała aktualna do dzisiaj, ale nowych treści semantycznych do pojęcia reformacji nie wniosła.

Argumenty strony przeciwnej przytoczył w roku 1908 historyk literatury Ivan Prijatelj (1875–1937) w eseju *O kulturnem pomenu slovenske reformacije*, przez co nadał kierunek późniejszym, również szkolnym, interpretacjom pojęcia „kontrreformacja". Prijatelj sformułował tezę, że kontrreformacja zatrzymała rozwój słoweńskiej kultury o prawie dwa stulecia, ponieważ duchowieństwo katolickie, niszcząc skarb narodowy w postaci książek protestanckich, przerwało nić, która w opinii Prijatelja łączyła lud ze szlachtą, i tym samym odcięła prosty lud od źródła kultury i ogłady (*omika*). W ruchu reformacyjnym Prijatelj dostrzegł również przejaw nowoczesnego indywidualizmu, chociaż w specyficznym narodowym wydaniu – protestancki wymóg indywidualnego rozważania Słowa Bożego połączył z prawem każdego narodu do samodzielnego kształtowania rzeczywistości społecznej. Uniwersalizm katolicki według niego nie zabezpieczał w sposób wystarczający interesów pojedynczych narodów. Idea reformacji, która co prawda narodziła się w Niemczech, stała się powszechną własnością i podstawą rozwoju licznych kultur narodowych, czego słoweńscy intelektualiści w opinii Prijatelja nie potrafili docenić, ponieważ

prawdziwą wartość reformacji wciąż przesłaniały im względy konfesyjne. Religijne motywacje protestantów Prijatelj „usprawiedliwia" tym, że indywidualności w tamtym okresie nie można było sobie wyobrazić inaczej niż w ramach wspólnot konfesyjnych. Autor eseju podkreśla również fakt, że reformacja była olbrzymim krokiem do przodu w procesie ewolucji, „tej wielkiej zasady, która zawsze obowiązywała w przyrodzie".

Około roku 1886, kiedy przypadała trzechsetna rocznica śmierci Primoža Trubara, na łamach prasy liberalnej pojawiło się wiele artykułów sławiących jego dzieło. Postępowo-liberalne środowiska o wiele silniej niż konserwatywne odczuwały niedowartościowanie związane z poczuciem opóźnienia kulturowego. Dla nich reformacja oznaczała wyjątkowy okres, w którym słoweńska kultura nie była skazana na odtwarzanie cudzych wzorców, ale je współtworzyła, a nawet uczestniczyła w transmisji idei w kierunku południowym. Na oryginalny i twórczy charakter reformacji zwrócił uwagę twórca modernistyczny Ivan Cankar (1876–1918) w wykładzie *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura* (1907). Reformacja nie oznaczała dla niego przejścia od jednej religijnej niewoli do drugiej, ale okres, który wyzwolił drzemiącą w narodzie tęsknotę za wolnością. Pochwała reformacji służyła mu jako pretekst do ostrej krytyki atmosfery panującej w słoweńskim życiu publicznym na przełomie XIX i XX wieku. W dramacie Cankara *Hlapci* (1910) pojęcie reformacji, zawierające wyobrażenie o społeczeństwie wolnym, ceniącym twórcze myślenie i indywidualność pojedynczego człowieka, zostało przeciwstawione klerykalizmowi, z którym kojarzono ciasnotę moralną i zastój intelektualny. Główny protagonista dramatu, nauczyciel Jerman, wypowiada jedną z najczęściej cytowanych w języku słoweńskim kwestii: „Wtedy [w okresie reformacji] w naszym kraju pozabijali połowę uczciwych ludzi, druga połowa uciekła. Został śmierdzący motłoch, a my jesteśmy wnukami swoich dziadów". Wśród liberalnych przedstawicieli słoweńskiej inteligencji bardzo wojowniczym charakterem odznaczał się również poeta Anton Aškerc. W artykułach prasowych, dziełach literackich i paraliterackich, będących zamaskowanymi deklaracjami politycznymi, budował liberalny obraz reformacji, który miałby połączyć ruch protestancki z odnową kulturową i personalną. Jego wiersz *Slovenska legenda* (z motywem św. Piotra otwierającego Trubarowi drzwi do raju) znalazł się wbrew religijnej tematyce w powojennym podręczniku do języka słoweńskiego (E. Muser, *Slovensko berilo IV*, 1959).

W 1934 roku zostało opublikowane krytyczne wydanie dzieł protestanckich *Slovenski protestantski pisci*. Redaktor publikacji i autor pogłębionego studium okresu Mirko Rupel (1901–1963) w przeciwieństwie do Prijatelja nie wiązał reformacji bezpośrednio z ideą nowoczesności. Zdaniem Rupla słoweńska kultura przeszła przez proces kontrreformacji, która – bez względu na to, jak bardzo liberalni Słoweńcy starali się o tym zapomnieć – przerwała bezpośredni kontakt z procesami prowadzącymi ku nowoczesnemu społeczeństwu, dlatego indywidualizm religijny tylko pośrednio wpłynął na rozwój nowoczesnego świeckiego indywidualizmu. Główne zdobycze reformacji

i protestantyzmu w Słowenii w międzywojennym opracowaniu Rupla łączą się z wrażliwością religijną i strukturą socjologiczną społeczeństwa słoweńskiego. Zapał, z jakim kaznodzieje protestanccy działali wśród ludu, obudził w nim wiarę i zdolność autentycznego przeżywania religii (ten argument podają również Prijatelj i Čop). Ponadto protestantyzm był odbierany jako ruch, który przekroczył bariery dzielące poszczególne stany. Trubar, działając głównie wśród szlachty, w wielu miejscach podkreślał troskę o prosty lud; miały mu m.in. służyć zalążki na nowo powołanych instytucji: biblioteki, systemu szkół, drukarni w Lublanie, a wydanie dzieła *Slovenska cerkovna ordninga* (1564), dotyczące prawnej, instytucjonalnej i duchowej organizacji życia społecznego, było dowodem na to, że Trubar miał w planach również zorganizowanie słoweńskiego Kościoła protestanckiego. Rupel bardzo wyczerpujący wstęp do wydania dzieł protestanckich kończy charakterystycznym zdaniem: „(…) w okresie reformacji nasz naród po raz pierwszy powrócił do życia, dogonił kulturowo silniejszych sąsiadów i udowodnił, że jest wart miejsca wśród narodów Europy, gdzie zrządzeniem losu się znalazł".

Po drugiej wojnie światowej w dyskursie oficjalnym i z nim związanym przekazem popularnonaukowym obowiązywała zradykalizowana wersja przedwojennej liberalnej narracji całkowicie podporządkowanej idei postępu, interpretująca reformację jako okres założycielski, wyznaczający początek słoweńskiego języka literackiego, sekularyzacji, kultury, świadomości narodowej (*narodna zavest*) i historycznej. Nieprecyzyjny termin „świadomość narodowa" w titowskiej Jugosławii kojarzył się z nowoczesnym patriotyzmem, ale przywodził na myśl również wspólnotę chrześcijan „języka kraińskiego i słoweńskiego", jak zwracał się do swoich czytelników Primož Trubar w przedmowie do tłumaczenia listów św. Pawła *Svetiga Pavla listuvi* (1567). Przekonanie Ivana Prijatelja i Mirko Rupla o istnieniu wspólnoty religijnej i kulturowej łączącej lud ze szlachtą najbardziej zideologizowana powojenna interpretacja zastąpiła opowieścią o buncie uniżonych i rozgoryczonych mas ludzkich, który miał świadczyć o śpiącej w narodzie sile i być zarzewiem przyszłej rewolucji. „Reformacja przygotowała fundament przyszłych walk na wyższym poziomie ideologicznym" – podkreślał czołowy ideolog materializmu dialektycznego Edvard Kardelj (1910–1979) w tekście *Pomen slovenske reformacije* (1951). Działalność protestantów ideologowie partyjni często łączyli z buntami chłopskimi, chociaż do buntów na obszarze Słowenii doszło jeszcze przed nadejściem reformacji. Kiedy Trubar w przedmowie do Ewangelii według św. Łukasza pisał o tym, że jego działalność nie przynosi pojednania, ale ogień i spór, miał na myśli kwestie wyznaniowe, ale tak jak Marcin Luter zdecydowanie sprzeciwiał się wykorzystywaniu reform kościelnych do przeprowadzenia zmian politycznych i reformy stosunków własnościowych. Człowiek wierzący powinien pokornie znosić krzywdę i przemoc ze strony panów, a nie buntować się, tak jak to robili chłopi w księstwach słoweńskich i węgierskich – ostrzegał Trubar w dziele *Katekizem z dvema izlagama* (1575).

Historyk literatury Anton Slodnjak (1899–1983) we wstępie do publikacji *Cvetnik naše reformacijske misli* (1951) przyznał, że motywacją dla ruchów reformacyjnych było dążenie do bardziej autentycznego kontaktu z Bogiem, ale „już sama walka reformatorów o prawo do osobistego usprawiedliwienia przed Bogiem stanowiła krok ku wyzwoleniu osoby ludzkiej od wszystkiego, czym nie jest ona sama, oraz świata, który ją otacza". Slodnjak odnajdywał w kulturze słoweńskiej charakterystyczny dla nowoczesnych społeczeństw protestanckich kult człowieka i milcząco zakładał istnienie nieprzerwanej tradycji łączącej protestancki indywidualizm religijny z „wolnością od zabobonów" charakterystyczną dla społeczeństwa socjalistycznego. W prawie każdym opracowaniu dotyczącym pojęcia reformacji wymieniano zasługi reformatorów dla języka, kultury, oświecenia prostego ludu, rozwoju idei wolności, a odsuwano na bok kwestie związane z religią. Zestaw ten, wyraźnie podporządkowany idei ewolucji, zazwyczaj nie zawierał bezpośrednich odwołań do idei nowoczesności. Jeden z podstawowych składników pojęcia, tradycję literacką i normatywizację języka literackiego, podważył w roku 1983 pisarz, dramaturg i eseista Marjan Rožanc (1930–1990) w eseju *Martin Luther in Slovenci.* Luter jest w nim przedstawiony w duchu egzystencjalizmu jako człowiek, który rzucony w świat pozbawiony bezpiecznych kotwic szukał indywidualnej drogi do prawdy. W kulturze słoweńskiej taka postawa wobec świata zdaniem Rožanca nie zdążyła się zakorzenić, dlatego po zrywie reformacyjnym Słoweńcy chętnie wrócili pod bezpieczne skrzydła opiekuńczego, ale zniewalającego katolicyzmu. Innymi słowy, przejęli uboczny produkt wiary luterańskiej, jakim była literatura pisana w ojczystym języku, ale pominęli podstawową wartość reformacji: nauczanie o wolności. W ostatnich dziesięcioleciach XX wieku zaczęto podkreślać również – już nie w formie zarzutu – związek reformacji słoweńskiej z kulturą niemiecką, utrwalił się nawet autostereotyp pracowitego, oszczędnego, zamkniętego w sobie Słoweńca, oparty na popularnej interpretacji etyki protestanckiej. Pojęcie reformacji wspomagało ponadto proces oddalania się od kultury i tradycji południowosłowiańskich – zarówno w wydaniu katolickim, jak i prawosławnym.

Po roku 1991 ideologem reformacji stał się częścią państwowej praktyki rytualnej: parlament Republiki Słowenii prawie 400 lat po dekrecie kontrreformacyjnym przyjął uchwałę o ustanowieniu dnia reformacji jako święta narodowego, chociaż protestantyzm stanowił zaledwie ponadpółwieczną wyrwę w trwającej ponad 1200 lat tradycji katolickiej. Prezydent Słowenii Danilo Türk wygłosił w roku 2008 z okazji tegoż dnia przemówienie, w którym widoczne było XIX-wieczne rozumienie pojęcia: ruch reformacyjny wskazał Słoweńcom miejsce wśród narodów europejskich: „Nasz naród stał się narodem kultury. To był kamień węgielny dalszego rozwoju, przyszłych starań o narodową i indywidualną wolność słoweńskiego człowieka" (*Stati inu obstati*, ur. M. Kerševan, 2009). W tymże roku obchody pięćsetlecia urodzin Trubara zyskały rangę uroczystości państwowych i wyemitowano monetę o nominale 2 euro z jego wizerunkiem.

Prace naukowe powstałe po roku 1991 i publicystyka poświęcały z kolei dużo uwagi relacji między reformacją a nowoczesnością, zajmowały się też krytyką samego pojęcia w kulturze słoweńskiej, zwłaszcza wątków związanych z wyobrażeniem narodu, w tym najczęściej powtarzanego argumentu, że Primož Trubar pierwszy użył pojęcia S ł o w e n i e c i tym zakreślił ramy przyszłej wspólnoty narodowej. Podkreślały również, że wbrew utrwalonemu w kulturze obrazowi nie ma bezpośredniej kontynuacji między działalnością protestantów a narodotwórczymi ruchami pierwszej połowy XIX wieku.

Bjelčevič A. (ur.), *Reformacija na Slovenskem*, Ljubljana 2010; Jerše S. (ur.), *Vera in hotenja: študije o Primožu Trubarju in njegovem času*, Ljubljana 2009; Kerševan M., *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, Ljubljana 2006; Štih P., Simoniti V., *Slovenska zgodovina do razsvetljenstva*, Ljubljana–Celovec 1995; Toth C., *Med metafiziko in etiko*, Ljubljana 2002.

Jasmina Šuler-Galos

ANEKS. ANAMNEZA

KLERYKALIZACJA

Termin „kler” wywodzi się od gr. κλῆρος (‘los’, ‘dola’); za jego pomocą określane jest duchowieństwo, czyli osoby wyświęcone (na mocy prawa religijnego) do stanu duchownego. W ogólnym znaczeniu termin obejmuje również osoby, które nie mają święceń, ale pełnią posługę na rzecz Kościoła (np. członków zakonów religijnych, mnichów i mniszki, nowicjuszy itd.). W wielu krajach i epokach grupa ta cieszyła się immunitetem respektowanym przez władzę świecką. To dlatego kwestia przywilejów kleru była jedną z szeroko dyskutowanych podczas antyreformacyjnego soboru trydenckiego (1545–1563).

Pytanie o kler ma bezpośredni związek z kwestią instytucjonalizacji religii. W czasach wczesnego chrześcijaństwa Kościół był prześladowany i „błąkający się” (tak włoski filozof Giorgio Agamben w książce z 2009 roku *The Church and the Kingdom* przetłumaczył grecki imiesłów *παραικοῦσα*, oznaczający czasowe przebywanie wygnańca, osadnika lub cudzoziemca). Przeciwstawia mu się bezokolicznik *κατοικείν*, gdy mowa o zamieszkiwaniu przez pełnoprawnego obywatela, w którego Kościół – wygnaniec – przeobraził się z biegiem czasu, a nawet uzyskał dominującą pozycję społeczną, przekształcając się w *Ecclesia triumphans*. W ujęciu Maksa Webera (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922) był to efekt rutynizacji charyzmy przebiegający zwykle w trzech fazach: krystalizacji (wyraźne określenie potrzeb i zasad istnienia), uznania (organizacji przez ludzi z zewnątrz) i instytucjonalizacji (dana działalność zaczyna być urzeczywistniana według zaakceptowanego przez społeczeństwo wzoru).

W czasach apostolskich nie było wyraźnie zdefiniowanych funkcji i posług w Kościele oprócz samego apostolstwa, ale już w pierwszym stuleciu w niektórych gminach chrześcijańskich zaczęto tworzyć bardziej zhierarchizowany typ organizacji, inspirowany tradycją żydowską, oparty na tak zwanych prezbiterach („starszych w gminie”) (Ph. Sherrard, *Church, Papacy and Schism*, 1978). Hierarchizacja oznacza kwestię wybrania, szczególnej protekcji, jaką otrzymuje część ludzi należących do danej społeczności religijnej. O ile w Starym Testamencie „Boży pomazańcy” (prorocy, królowie, kapłani) stanowili mniejszość, o tyle w chrześcijaństwie namaszczeni i powołani do służby są wszyscy ochrzczeni. W wielu miejscach Nowego Testamentu mówi się o wybraniu poszczególnych osób do takiej posługi. Przez nałożenie rąk wczesnochrześcijański Kościół przekazywał im dary Ducha Świętego. Z jednej strony uczniowie utworzyli więc Kościół, będący wspólnotą ludzi o równym statusie („Bożym ludem”, „ciałem Chrystusa” – Mt 18,20), z drugiej – wraz ze stabilizacją Kościoła – zakończył się proces hierarchizacji, a wspólnota kościelna wyłoniła biskupów, prezbiterów i diakonów. Stawali się pośrednikami między Bogiem i ludźmi, co dawało im wyjątkową pozycję we wspólnocie religijnej, która z czasem zaczęła się wahać między dwoma skrajnymi modelami: demokratyczno-prezbiteriańskim i monarchicznym.

Jak podkreślił bizantynista John Meyendorff w pracy *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (1979) wielkim marzeniem cywilizacji bizantyńskiej była uniwersalna wspólnota chrześcijańska, która przyjęłaby duchową opiekę Kościoła, a jednocześnie byłaby rządzona przez cesarza. Zachód natomiast zawsze bardziej troszczył się o organizację życia społecznego, a w mniejszym stopniu nacechowany utopizmem Wschodu (charakterystycznym na przykład dla chialistycznej koncepcji Euzebiusza z Cezarei) przyjął możliwość istnienia ziemskiego państwa chrześcijańskiego. Opierając się na koncepcji Justyniana, która uznawała funkcje kapłana i cesarza za wyższe dary Boże pochodzące z tego samego źródła, bizantyńska myśl teologiczna wypracowała założenie symfonii między „rzeczami boskimi" (domeną kapłanów) i „rzeczami ludzkimi" (domeną władzy państwowej). Symfonia ta opiera się na Wcieleniu, łączącym Boską i ludzką naturę Chrystusa, ale – jak podkreślił Meyendorff – bizantyńska myśl chrześcijańska odwołuje się do tej analogii z naturą Bogoczłowieka, jakby już miała przed sobą urzeczywistnione Królestwo Boże. Dopóki jednak Królestwo Boże nie jest postrzegane w kategoriach „tego" świata, historycznie, symfonia między Kościołem i państwem pozostaje niespełnionym ideałem.

W ocenie Paula Evdokimova (*L'orthodoxie*, 1959) w zachodnim chrześcijaństwie chrystianizacja rzymskiego prawa pozwoliła oprzeć średniowieczną teokrację na władzy papieża, podczas gdy na Wschodzie kapłaństwo i panowanie cesarskie są dwoma Bożymi darami uzupełniającymi się nawzajem w jednej świętej diarchii. Chrześcijaństwo zachodnie, zorientowane na teraźniejszość, a nie – jak Wschód – eschatologicznie na Kres, jest bardziej pragmatyczne i uznaje Kościół za instytucję władzy, podczas gdy w prawosławiu jest on „mistycznym organizmem". W ciągu dziejów, pisał Meyendorff, Kościół wschodni musiał zmierzyć się z faktem, że państwo sprzeniewierzało się jego zaufaniu. Jak podkreślił rosyjski filozof Siergiej Bułgakow (*Православие. Очерки учения Православной веры*, 1964), przekształcenie państwa pogańskiego w chrześcijańskie okazało się trudnym zadaniem – przez całe istnienie, na wszystkich poziomach, państwo pozostaje pogańskie, zbudowane na rzymskim systemie prawnym i wschodnim despotyzmie.

Klerykalizm jest ideą podporządkowania wszystkich dziedzin życia władzy duchowieństwa. Przedstawicieli samej hierarchii kościelnej ze względu na ich stosunek do klerykalizmu można podzielić na trzy typy: integrystów (skrajnych konserwatystów, na przykład papież Pius V, który stał na czele inicjatyw antyreformatorskich), centrystów (umiarkowanych tradycjonalistów) i modernistów (reformatorów, odnowicieli). Jako nurt ideowy przeciwny → sekularyzacji klerykalizacja oznacza działania mające na celu rozszerzenie wpływu Kościoła, a w szerszej perspektywie w ogóle religii, na wszystkie sfery życia osobistego i społecznego. Skrajna forma klerykalizacji prowadzi do ustanowienia rządów teokratycznych, w których władza państwowa i świecka są połączone i trafiają w ręce osoby duchownej. Proces klerykalizacji obejmuje obowiązkowe wychowanie i wykształcenie religijne, podobnie jak przymusową służbę wojskową dla duchownych. Drugim przejawem tej tendencji jest powołanie do życia partii politycznych o orientacji religijnej, których ostatecznym celem są właśnie rządy religijno-polityczne.

Państwo klerykalne to forma rządów z dominującym statusem religii, gwarantująca duchowieństwu niezmienne przywileje polityczne, prawne, ekonomiczne i społeczne. Religia zostaje prawnie uznana za oficjalną ideologię i fundament polityki. Typowym przykładem takiego państwa jest Watykan, w którym obydwa rodzaje władzy koncentrują się w rękach papieża. Jak wiadomo, wzajemne oddziaływanie między

władzą świecką a duchowną bywa sprowadzane do dwóch tendencji – papocezaryzmu i cezaropapizmu. U podstaw chrześcijańskich państw zachodnioeuropejskich zastosowanie znalazła zasada papocezaryzmu. Właśnie w kontekście zachodniego chrześcijaństwa sformułowano teorię dwóch mieczy symbolizujących władzę świecką i duchowną. Wyższość miecza duchownego nad świeckim została proklamowana w bulli papieża Bonifacego *Clericis laicos* w 1296 roku. Dlatego kwestia klerykalizmu i antyklerykalizmu tak mocno zaznaczyła się w Kościele zachodnim.

Jedną z form połączenia władzy świeckiej z duchowną, podkreślającą wyższość tej drugiej, jest teokracja (z gr. ‘rządy bogów’). Święte Cesarstwo Rzymskie, w którym pozycja duchowieństwa się wzmocniła, może posłużyć za przykład jej urzeczywistnienia w historii, jak dowodzili Jean-Baptiste Duroselle i Jean-Marie Mayeur w *Histoire du catholicisme* (1990). Idea teokracji stawiała Chrystusa na czele wszystkich władz. Stąd właśnie w średniowieczu utrzymywało się przekonanie, że duchowieństwo powinno zarządzać państwem, którego poddani są chrześcijanami. Dwudziesty wiek przyniósł jednak inne spojrzenie. Francuski filozof, przedstawiciel personalizmu chrześcijańskiego, Jacques Maritain w pracy *Humanisme intégral (1936)* twierdził, że każda taka koncepcja głosząca, iż świat po prostu można uczynić Królestwem Bożym, jest pokusą, i w istocie rzeczy ma charakter heretycki.

Ideę całościowego zjednoczenia świata pod władzą Chrystusa można by nazwać teokratyzmem lub hierarchokracją.

Serbski teolog Zoran Krstić w rozprawie *Клерикализам и лаицизам – две крајњости у разумевању служби у Цркви* (2012) wyróżnił trzy typy klerykalizmu: ekonomiczny (który uznaje Kościół za feudała), polityczny (tożsamy z władzą świecką duchowieństwa we wspólnotach przednowoczesnych); kulturowy (wynikającego z tego, że w określonych okresach historycznych kler był najlepiej wykształconą warstwą w społeczeństwie, co straciło znaczenie po wprowadzeniu powszechnej edukacji).

Antyklerykalizm

Antyklerykalizm był jedną z istotnych cech reformacji. Sprzeciwiał się nie tylko zepsuciu duchowieństwa, lecz również jego funkcji pośrednika, która umożliwiła duchownym funkcjonowanie w charakterze odrębnej (i wpływowej) warstwy. W okresie przed rewolucją francuską jednym ze sztandarowych przykładów antyklerykalizmu były idee głoszone przez markiza René Louisa de Voyer de Paulmy d’Argensona, przesiąknięte oświeceniowym dążeniem do obalenia władzy księży, określanych przez autora jako chciwi, dumni, tyrani, fanatycy i krwiopijcy. W podobnej poetyce utrzymana jest praca *Théologie portative* (1768) Paula d’Holbacha (1723–1789) wydana na długo przed wybuchem rewolucji. We wstępie czytamy: „Nie oszukujmy się, moi drodzy bracia, Kościół, Religia, Boskość są słowami, które oznaczają wyłącznie jedno – duchowieństwo, postrzegane z różnych punktów widzenia. Kościół jest pojęciem zbiorowym na oznaczenie ciał naszych duchowych przewodników; Religia jest Systemem poglądów i zachowań wymyślonym przez tych przewodników, aby bardziej was zwodzić. Poprzez siłę Teologii Boskość utożsamia się z waszymi kapłanami, zamieszkuje wyłącznie w ich umysłach, mówi tylko ich ustami, nieprzerwanie stanowi dla nich inspirację, nigdy ich nie neguje”.

Zdecydowanie antykleralny charakter nosi również powieść Diderota *La Religieuse* (1796), która stanowiła miażdżącą satyrę na klasztory. W anonimowo wydanym pamflecie *Idées républicaines* (1762) Wolter, sztandarowa postać oświecenia,

niedwuznacznie potępił (jako najbardziej upokarzający ludzi i krzywdzący) despotyzm stanu duchownego.

Antyklerykalne nastroje panowały za czasów rewolucji francuskiej, kiedy ton nadawali filozofowie. Także w późniejszym buncie rewolucyjnym, w okresie Komuny Paryskiej, nastroje antyklerykalne i antyreligijne były silne: organizowano procesje antyreligijne, wprowadzono parodystyczny, wymierzony w religię obrzęd nazywany Świętem Rozumu, który odprawiano w paryskiej katedrze Notre-Dame.

Okres politycznej restauracji jednocześnie był dla Francji próbą powtórnej klerykalizacji państwa. René Rémond zwrócił uwagę, że nawet we Francji, która zuchwale odrzuciła tradycję, *ancien régime* wziął rewanż, szczycąc się tym, że zamyka klamrę otwartą w 1789 roku i przywraca „łańcuch czasu". Był to okres restauracji politycznej i religijnej, a katolicyzm umocnił się jako religia chroniona przez państwo (→ konserwatyzm).

Dziewiętnasty wiek stał się już jednak czasem → sekularyzacji, klerykalizm znalazł się w pozycji zagrożonej przez nowe tendencje ideowe. Silne wpływy m.in. pozytywizmu, darwinizmu (→ ewolucja), marksizmu, → anarchizmu, → socjalizmu znacznie osłabiły pozycję kleru, a współczesny postsekularny powrót do religii nie jest jednoznaczny z powtórną klerykalizacją, choć jej nie wyklucza. Jean Delumeau istotne znaczenie przypisuje temu, że głębokie zmiany przechodzi samo duchowieństwo, które oczekuje zmian, nowych możliwych rozwiązań prowadzących do przedefiniowania kapłaństwa (*Quel avenir pour le christianisme?,* 2009).

Klerykalizm
(Rosja)

Jeśli klerykalizm rozumieć jako rzeczywistą władzę duchownych i ich realny wpływ na sferę polityki, to na gruncie rosyjskim po reformach Piotra Wielkiego (które doprowadziły do rozłamu w Cerkwi i ustanowienia zasady jej podległości wobec cara) aż do rewolucji październikowej obecność kleru w życiu politycznym miała charakter nade wszystko fasadowy. Choć w różnych okresach pojawiali się duchowni aspirujący do pewnej emancypacji w tym zakresie, polityczne funkcje Cerkwi sprowadzały się do nadawania sakralnego splendoru władzy świeckiej. W okresie po rewolucji październikowej, w warunkach wojującego ateizmu w ZSRR Cerkiew została podporządkowana państwu, jako uległy wobec przemocy politycznej, odarty z majątków i warunkowo tolerowany relikt przeszłości. Rola kleru została w ten sposób formalnie zredukowana do religijnej.

Po rozpadzie Związku Radzieckiego, jeśli chodzi o pozycję kleru nastąpił w Rosji powrót do tradycji przedrewolucyjnej. Nasilająca się w ostatnich latach i kontrolowana przez państwo obecność Cerkwi prawosławnej w życiu publicznym budzi opór środowisk opozycyjnych, protestujących m.in. przeciwko przywróceniu teologii („Prawa Bożego") jako akademickiej dyscypliny naukowej (https://ru.wikipedia.org/wiki/Письмо_десяти_академиков). Protesty przeciwko klerykalizacji pozostają bez wpływu na politykę państwa wobec Cerkwi, której poczynania pozostają w sprzężeniu zwrotnym z potrzebami rządzących także w sferze polityki zagranicznej (np. rezygnacja Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej z udziału w synodzie ekumenicznym na Krecie w 2017 roku).

Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1992; *Duroselle J.-B., Mayeur J.-M., Histoire du catholicisme, Presses Universitaires de France 1998;* Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 2003; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994; Meyendorff J., *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 2007; O'Collins G., Farrugia M., *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*, Oxford Univeristy Press, 2014; Rémond R., *Religion et société en Europe aux XIXe et XXe siècles. Essai sur la sécularisation*, Éditions du Seuil, 1998; Sherrard P., *Church, Papacy, and Schism*: *A Theological Enquiry*, Denise Harvey 1978; Tocqueville A., *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2009; Holbach P.-H.T., *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, 1768,; *The Oxford Dictionary of the Christian Church (Benefit of Clergy)*, F.L. Cross, E.A. Livingstone (eds), London 1974; *The Online Catholic Encyclopedia (Cleric)*, http://www.newadvent.org/cathen/04049b.htm; (Voltaire), *Idées républicaines, par un membre d'un corps*, 1762,; Winkelmann F., *Geschichte des frühen Christentums*, München 1996; Woodberry R., Shah T., *The Pioneering Protestants*, „Journal of Democracy" 2004, vol. 15, No. 2; Крстић З., *Клерикализам и лаицизам — две крајњости у разумевању служби у Цркви*, „Саборност" 2012, бр. 6, с. 37–44.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Klerykalizacja
(Grecja w XIX wieku)

Historia idei klerykalizacji w Grecji jest złożona i nie sposób o niej mówić, nie odnosząc się do perspektywy osmańskiej, do reguł zarządzania imperium z obowiązującym tam podziałem poddanych na *millety* według kryterium religijnego, co przydawało znaczenia urzędującym w Stambule hierarchom postbizantyńskiej Cerkwi prawosławnej. Dominacja Greków w strukturach Cerkwi w XIX wieku, okresie wielkich przemian politycznych, przyniosła rozwój tego typu patriotyzmu greckiego, który z czasem przybrał nazwę *Megali idea* (Wielka Idea). Tak właśnie został nazwany projekt zjednoczenia wszystkich prawosławnych ludów imperium osmańskiego pod sztandarami Grecji, ogłoszony po osiągnięciu przez państwo greckie politycznej niezależności w 1830 roku, kiedy to Cerkiew zdobyła wysoką pozycję polityczną, sprzeczną z ideami → sekularyzacji głoszonymi w pierwszej fazie greckiego oświecenia. Projekt ten zakładał restaurację Grecji jako nowego Cesarstwa Bizantyńskiego z jego potęgą terytorialną, militarną i kulturalną. W wyniku sprzężenia polityki i religii, skądinąd od czasów Konstantyna będącego główną osią publicznej sfery symbolicznej, życie kraju uległo klerykalizacji. Walka o grecki interes narodowy przebiegała m.in. pod hasłami jedności ludów prawosławnych; instytucjonalnie rozumiana jedność religijna stawała się parawanem dla polityki asymilacji. Dlatego też np. bułgarskie aspiracje utworzenia narodowej Cerkwi autokefalicznej przyjmowane były wrogo i zyskały miano „herezji etnofiletyzmu". Narodziny problemu etnofiletyzmu (poniżej przedstawiony z historycznej perspektywy na przykładzie tzw. kwestii bułgarskiej) poprzedzone były rozprawieniem się przez władze greckie z własnymi liberalnymi działaczami społecznymi i politycznymi oraz wprowadzeniem jedności ideowej państwa i Cerkwi [przypis Redakcji – GSG].

Patriarchat Ekumeniczny w Konstantynopolu w drugiej fazie reform Tanzimatu stanął w obliczu tzw. kwestii bułgarskiej, która okazała się kluczowa i prototypowa dla problemu etnofiletyzmu. Ze zjawiskiem rodzących się nacjonalizmów Patriarchat zmagał się od początku XIX wieku, traktując je jako zagrożenie dla swoiście imperialnego rozumienia jedności. W krajach środkowej, wschodniej i południowo-wschodniej

Europy dochodziło do secesji nowych państw narodowych z imperium osmańskiego i do tworzenia niezależnych Kościołów prawosławnych. Oznaczało to ograniczenie wpływów i finansowej potęgi Cerkwi zarządzanej przez Greków. Co osobliwe, do tego secesyjnego tańca jako pierwsza zaprosiła Cerkiew Grecji, utworzona w 1833 roku i ostatecznie uznana przez Patriarchat w Konstantynopolu na mocy *tomosu* z 1850 roku. Następny w kolejności był bułgarski ruch narodowy, nawołujący do utworzenia niezależnej Cerkwi bułgarskiej, jeszcze zanim powstało niepodległe państwo. Egzarchat Bułgarski uznany został przez władze osmańskie w 1870 roku, co spotkało się z potępieniem go jako schizmatycznego przez synod lokalny w Konstantynopolu w 1872 roku. Wywołało to długotrwały polityczny i militarny antagonizm między Grekami i Bułgarami, dotyczący kontroli nad Macedonią. Zarazem jednak był to oficjalny wyraz zapoczątkowanego w XIX wieku podziału zjednoczonego milletu prawosławnego w imperium osmańskim na grupy narodowe, a tym samym potężny cios, wymierzony w tradycję prawosławnej ekumeniczności, która pozostawała sztandarową ideą Patriarchatu Ekumenicznego w Konstantynopolu przez cały okres trwania imperium bizantyńskiego, a potem osmańskiego. Rozłamowe akty niezależności Kościoła serbskiego (1879) i rumuńskiego (1885), usankcjonowane publikacją synodalnych *tomosów*, zakończyły proces rozpadu prawosławnego świata na Bałkanach.

Pośród tych wydarzeń kwestia bułgarska była prawdopodobnie najważniejsza, gdyż zagrażała nie tylko wspólnocie wyobrażonej świata prawosławnego, lecz również politycznej jedności milletu prawosławnego w imperium osmańskim. Żądania bułgarskiego ruchu narodowego od lat 40. XIX wieku obejmowały wybór bułgarskich metropolitów w prowincjach zamieszkanych przez ludność bułgarską, zastąpienie w liturgii greki językiem staro-cerkiewno-słowiańskim, utworzenie wyjętych spod kontroli Patriarchatu szkół, w których nauczano by języka bułgarskiego. W latach 50. Bułgarzy poszerzyli te żądania o postulat odnowienia składu Świętego Synodu i Stałej Narodowej Rady Mieszanej, tak by oparte zostały na zasadzie równej reprezentacji (połowa członków miałaby być Bułgarami). Patriarchat odmówił spełnienia tych żądań, budując swą argumentację (z istotnym udziałem intelektualistów, np. Efstatiosa Kleowulosa) na sprzeciwie wobec etnofiletyzmu. To stanowisko potępiła strona bułgarska, widząc w nim przejaw polityki faworyzującej grecki nacjonalizm. Patriarchat chciał uniknąć secesji prowincji z obawy o przychody z podatków, ale na poziomie ideologicznym zdawano sobie sprawę, że ruchy narodowe zapowiadają kres prawosławnej ekumeny, jako narzędzia scalającego w rękach kleru interesy konfesyjne i polityczne.

Kephala E., *The Church of the Greek People: Past and Present*, London 1930.

Dimitrios Stomatopoulos (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

KONFESJE

Leksem „konfesja” ma pochodzenie łacińskie (*confessio*) i oznacza „wyznanie”. W tradycji chrześcijańskiej sens wiąże się z sakramentem spowiedzi (wyznania grzechów) i z wyznaniem wiary (*credo*) jako podstawy światopoglądu religijnego. Trzecie znaczenie łączy się z podziałami w obrębie jednej religii i stosowane jest w odniesieniu do

poszczególnych grup wyznaniowych zrzeszonych w Kościoły, na przykład w ramach religii chrześcijańskiej do prawosławia, rzymskiego katolicyzmu, protestantyzmu i neoprotestantyzmu we wszystkich jego denominacjach itd. Z kolei termin „denominacja", który ma rodowód anglosaski (ang. *religious denomination*) i od XIX wieku stosowany jest w amerykańskim orzecznictwie sądowym, określa społeczno-prawny aspekt związku wyznaniowego.

Jak wiadomo, dwa wielkie rozłamy w świecie chrześcijańskim (tzw. schizma wschodnia w 1054 roku, a następnie → reformacja) zostały uznane za wydarzenia brzemienne w konsekwencje polityczne w historii Europy. Jednakże jedność chrześcijaństwa od jego początków stała pod znakiem zapytania, czego dobitnym świadectwem pozostają upamiętnione w historii Kościołów (w pewien sposób założycielskie) spory religijne, obecne już w I wieku, a szczególnie gorące w wieku II i następnych stuleciach. W czasie ich trwania zostały zdefiniowane i potępione odstępstwa od wiary, jak np. arianizm, gnostycyzm, doketyzm, marcjonizm, manicheizm, nestorianizm, monofizytyzm, monoteletyzm itd., które przez wieki chrześcijaństwa aktualizowały się w różnych konfiguracjach.

Uznanie chrześcijaństwa za religię państwową przez cesarza Teodozjusza I w IV w. zapoczątkowało długotrwały okres współpracy Kościoła i władzy politycznej najpierw w Cesarstwie Rzymskim, a z czasem przez jego sukcesorów i naśladowców. Herezja stała się występkiem ściganym przez państwo i od tej chwili, przez cały okres średniowiecza, a następnie reformacji i motywowanych politycznie wojen religijnych, kacerstwo pozostawało synonimem światopoglądowej obcości, podzielona religijnie Europa – obszarem wciąż zagrożonym konfliktami, a zarazem – w zapędach misyjnych – ośrodkiem kultury ekspansywnej, co dawało o sobie znać od czasów konkwisty.

Historia polityczna splatała się (nie zawsze według zasad symetrii) z myślą teologiczną. I choć prawowierności katolików i prawosławnych strzegły indeksy ksiąg zakazanych, różnice w poglądach na kwestie teologiczne przez wieki pozostawały istotnym czynnikiem kulturotwórczym rzutującym na kształt kultury europejskiej, która widziana z długiej perspektywy historycznej nauczyła się, jak twierdził m.in. Leszek Kołakowski, kwestionować samą siebie.

Będący ważnym dokonaniem elit epoki oświecenia (i ówczesnej masonerii) dystans wobec przemocy symbolicznej związanej ze światopoglądem religijnym i strzegącymi go instytucjami (zwłaszcza Kościołem rzymskokatolickim) przyniósł konkretne efekty polityczne pod koniec XVIII wieku. Pierwsze akty prawne wprowadzające zrównanie wyznań i zakaz ograniczana wolności religijnej wydane zostały w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej; była to uchwalona w 1789 roku (i wprowadzona w życie w 1791) pierwsza poprawka do Konstytucji Stanów Zjednoczonych. Z kolei w 1795 roku w ogarniętej rewolucją Francji wydany został dekret wprowadzający wolność wyznania i rozdział państwa i Kościoła. Dokumenty te formalnie zrównywały wszystkie religie i zapoczątkowały powolną przemianę sposobów mówienia i myślenia o różnicach konfesyjnych, czemu w XIX wieku sprzyjały procesy laicyzacji społeczeństw.

W obliczu zagrożenia przez nowe zjawisko – → sekularyzację w XIX wieku pojawiły się nowe formy współpracy między chrześcijanami dążącymi do zniwelowania dzielących ich różnic. Początkowo ruch ekumeniczny rozwijał się w środowiskach protestanckich; w latach 20. XX wieku przyłączyły się doń niektóre Kościoły prawosławne. Kościół katolicki pozostawał poza tą formą poszukiwania jedności chrześcijan. Zmieniły to dopiero postanowienia Soboru Watykańskiego II i słynna deklaracja *Nostra aetate* (1965), wzywająca do zaprzestania wszelkich form prześladowania z powodów religijnych i dyskryminacji światopoglądowej i wyznaniowej. Trwający od tamtej pory z różną

intensywnością dialog międzywyznaniowy powoli przynosi efekty w postaci niwelowania wzajemnych uprzedzeń między konfesjami, a dyskusje nad konkretnymi kwestiami spornymi (m.in. kwestia Filioque różniąca katolików i prawosławnych, czy teoria predestynacji w relacji z protestantyzmem) pozwalają wyznaczyć obszary wspólne.

Filozoficzno-teologiczne podstawy dające możliwość współczesnego dialogu międzykonfesyjnego stworzyli myśliciele zarówno katoliccy, jak i protestanccy: Emil Brunner, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle, Wolfhart Pannenberg, Harvey Cox. W XX wieku zwiększyły się starania, aby myśl katolicka i protestancka zjednoczyła się właśnie w pragnieniu sformułowania nowej uniwersalnej, ogólnochrześcijańskiej antropologii. Symboliczne są tutaj idee teologa katolickiego Hansa Künga dotyczące stworzenia nowego światowego etosu chrześcijańskiego (→ uniwersalizm). Konieczności przezwyciężenia wielowiekowej alienacji są świadomi także przedstawiciele wschodniego chrześcijaństwa. Przedstawiciel tzw. prawosławnej teologii paryskiej Paul Evdokimov podkreślał, że pojęcia Zachodu i Wschodu w sensie kulturowym uległy dewaluacji, a prawda chrześcijańska wzywa do rzeczywistego uniwersalizmu.

Na gruncie historii kultury trwa namysł nad skutkami kulturowymi podziałów konfesyjnych w Europie. W artykule z 1933 roku (*Вселенскость и конфессионализм*) Nikołaj Bierdiajew zwrócił uwagę na fakt, że dla rozbicia jedności chrześcijan istotny był subiektywny czynnik ludzki, a każda konfesja stanowi historyczną indywidualizację tego samego chrześcijańskiego objawienia. Jeśli wziąć pod uwagę, że konfesja jest kategorią historyczną, żadne z istniejących wyznań nie mogłoby rościć sobie praw do wyrażania pełnej i ostatecznej prawdy chrześcijaństwa.

W refleksji na temat znaczenia poszczególnych konfesji dla kształtu lokalnych kultur wciąż występuje wiele rozbieżności, a w dociekaniach naukowych na ten temat nie cichną podszyte uprzedzeniami stereotypy, na przykład o racjonalności, aktywizmie i tendencji do akomodacji chrześcijańskiego Zachodu i mistycyzmie, pasywizmie i skrajnym tradycjonalizmie Wschodu, o czym pisał, przestrzegając przed tym, m.in. znawca prawosławnej duchowości John Meyendorff w artykule *The Christian Gospel and Social Responsibility: The Orthodox Tradition in History* (1975). Z kolei innym uprzedzeniem o trwałych konsekwencjach w literaturze naukowej jest utożsamianie protestantyzmu ze specyficznym etosem, który stanowi fundament aksjologiczny kapitalizmu (→ kapitalizm) (Max Weber) i współczesnej amerykańskiej demokracji (Helmuth Nyborg). Tymczasem już w 1906 roku pozostający w sporze z Weberem niemiecki teolog ewangelicki Ernst Troeltsch twierdził w rozprawie *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, że tego rodzaju uogólnienia mogą być mylące, gdyż sam termin „protestantyzm” wymaga przemyślenia i nowych definicji.

W późniejszym czasie, czyli w latach międzywojennych XX wieku, w sposób pośredni potwierdziła ten pogląd protestancka teologia kryzysu (Karl Barth, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, Emil Brunner), która przeciwstawiła się ugruntowanej pod koniec XIX wieku tzw. teologii liberalnej (m.in. Friedrich Schleiermacher, Albert Schweitzer, Albrecht Ritschl, Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch) i odrzuciła właściwy jej antropocentryzm na rzecz teologii słowa Bożego i dialogu.

Świadomość, że chrześcijaństwo musi znów stać się powszechne (katolickie), że trzeba przezwyciężyć skutki jego historycznego podziału, przynosi również współczesna faza globalizacji, której świadomi są teolodzy prawosławni, dostrzegając w tych procesach nie tylko zagrożenie, ale również szansę uczestnictwa w procesie tworzenia nowej globalnej oikumene (np. Thomas Hopko w artykule *Orthodoxy in Post-Modern Pluralistic Societies*, 1999).

Konfesje
(Rosja)

Kulturę rosyjską cechuje z jednej strony wielość nurtów myślenia o konfesjach, z drugiej polityzacja i instytucjonalna nieufność państwa wobec wyznań innych niż prawosławne.

Na gruncie myśli teologiczno-filozoficznej kwestia podziałów konfesyjnych znajdowała wiele interesujących konkretyzacji. I tak np. według Nikołaja Bierdiajewa (*Вселенскость и конфессионализм*, 1933) źródeł podziału na prawosławny Wschód i katolicki Zachód, podobnie jak i szans na ich ewentualne zjednoczenie, należy szukać nie w dogmatyce i organizacji kościelnej, lecz w głębi doświadczenia religijno-mistycznego. Z kolei wybitny emigracyjny teolog prawosławny Gieorgij Fłorowski (1893–1979) w dziele *The Orthodox Churches and the Ecumenic Movement prior to 1910* (1954) zwracał uwagę na fakt, iż mimo wielowiekowej separacji między wyznaniami wszystkie zróżnicowane koncepcje jedności wywodzą się z jednego ducha. Wschód i Zachód mogłyby się wzajemnie uznać i zrozumieć o tyle, o ile by pamiętały o pierwotnym pokrewieństwie i wspólnej przeszłości.

W czasach Związku Radzieckiego dyskurs na tematy religijne, w tym wyznaniowe, był zakłócony ze względu na opartą na przemocy wobec Kościołów politykę państwa, postrzegającego ateizm jako nieodłączny komponent obowiązującej ideologii marksistowsko-leninowskiej. Podstawę do walki o światopogląd ateistyczny dał Lenin w artykule *О значении воинствующего материализма* (1922), gdzie ogłosił tezę, że „naukowy" ateizm powinien być również „wojujący", co przekładało się nie tylko na wszechobecną propagandę ateizmu, ale również (zwłaszcza w czasach stalinowskich) na nieraz krwawe represje wobec wiernych i duchowieństwa i to bez względu na ich wyznanie. W warunkach prześladowań różnice wyznaniowe o tyle odgrywały jakąś rolę, że konfesje nieprawosławne, często praktykowane nielegalnie w warunkach domowych (katolickie, grecko-katolickie, neoprotestanckie), pozostawały pewnym marginesem wolności, co tylko częściowo mogło dotyczyć podporządkowanej władzy państwowej Cerkwi prawosławnej. Formalnie podtrzymywana jako instytucja (→ reformacja (Rosja)) Cerkiew była silnie inwigilowana, pozbawiona przywilejów i majątków, a postaci niezależne intelektualnie i otwarte na dialog ekumeniczny (jak np. ojciec Aleksander Mień) należały do wyjątków i postrzegane były jako ideologicznie wrogie.

W 1964 roku w strukturach Akademii Nauk Społecznych przy KC Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego powołano do życia Instytut Ateizmu Naukowego. Rozwijane w Związku Radzieckim religioznawstwo opierało się na stosownych założeniach wyjściowych, zaś wszelkie działania misyjne kościołów chrześcijańskich postrzegane były w kategoriach politycznych jako propaganda zachodnia.

Po rozpadzie ZSRR prawosławie w Rosji na powrót zyskało rangę uprzywilejowanej religii państwowej, pozostającej pod osłoną jego struktur. W praktykach politycznych propagowana jest co prawda idea Русский мир, którą cechuje deklaratywna tolerancja religijna, jednak państwo dystansuje się wobec poczynań ewangelizacyjnych kościołów nieprawosławnych, co od 2016 roku osadzone jest prawnie w tzw. ustawach anty-ekstremistycznych, które dopuszczają działalność misyjną kościołów protestanckich, katolickich i neoprotestanckich tylko w wyznaczonych miejscach kultu.

Bierdiajew N., *Wschód i Zachód*, w: N. Bierdiajew, *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999; Deseille P., *Histoire d'une déchirure: Orthodoxie et Catholicisme*, Monastère

Saint-Antoine-le-Grand 1995; Duroselle J.-B., Mayeur J.-M., *Histoire du catholicisme*, Presses Universitaires de France 1998; Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 2003; Hopko T., *Orthodoxy in Post-Modern Pluralistic Societies*, „Ecumenical Review" 1999, No. 4 (51), p. 364–371, https://www.svots.edu/content/orthodoxy-post-modern-pluralistic-societies; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 1, Warszawa 1999, s. 340–342; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001, s. 264–278; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994; Kołakowski L., *Laik nad Katechizmem się wymądrza*, „Puls" 1993, nr 62, s. 13–22; Lenin W., *O znaczeniu wojującego materializmu*, Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej UW, Warszawa 2005; Meyendorff J., *The Christian Gospel and Social Responsibility. The Eastern Orthodox Tradition in History*, w: *Continuity and Discontinuity in Church History*, F. Church, T. George (eds), Leiden 1979; Ullmann W., *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin Books Ltd., 1965; Бердяев Н., *Вселенскость и конфессионализм. Сборник статей 1920–1930 гг.*, Москва–Берлин 2016; Флоровски Г., *Православната Църква и стремежът за християнско единство*, w: Г. Флоровски, *Християнство и култура*, София 2006.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Konfesje
(Grecja)

Konfesja, po gr. *θρήσκευμα*, to leksem oznaczający określoną wiarę i zbiór praktyk religijnych. Od początków powstania państwa greckiego wśród chrześcijan byli obecni także rzymscy katolicy. W XIX wieku po przyłączeniu Wysp Jońskich do Grecji zwiększyła się liczba wiernych tego Kościoła. Zaistniała wówczas potrzeba utworzenia łacińskiego arcybiskupstwa. Decyzją papieża Piusa IX (1846–1878) powstało ono w Atenach w 1875 roku. Na urząd arcybiskupa został wyznaczony biskup diecezji Siros Joanis Marangos (1833–1891). Kościół katolicki, oprócz archidiecezji ateńskiej, miał jeszcze dwie archidiecezje: Korfu i Naksos. Większość hierarchów prawosławnych była źle nastawiona do Kościoła katolickiego, podobnie jak profesorowie pracujący na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Atenach. Jeden z nich, Konstandinos Kontogonis (1812–1878), w 1857 roku w założonym przez siebie miesięczniku „Ευαγγελικός ιεροκήρυκας" (Ewangeliczny Kaznodzieja) skrytykował działania Kościoła katolickiego. Antykatolicka postawa greckiej inteligencji przyczyniła się do usunięcia z tronu pierwszego króla Grecji Ottona I (1832–1862).

O ile prawosławni Grecy przywykli do katolików i ich wielowiekowej obecności w niektórych częściach Grecji, o tyle członków wspólnot protestanckich uważali za wrogów prawosławia. Od 1828 roku działały misje protestanckie, a w 1837 roku założono w Atenach niemieckojęzyczną ewangelicką gminę wyznaniową. W 1858 roku Michail Kalopatakis (1825–1911), który ukończył studia teologiczne w Nowym Jorku, zapoczątkował działalność pierwszej gminy ewangelickiej dla wiernych posługujących się językiem greckim. Był to początek Greckiego Kościoła Ewangelickiego. W XX wieku także uważano, że prawosławie jest nierozerwalnie związane z tożsamością i kulturą grecką. Arcybiskup Christodulos (1939–2008) w swym nauczaniu podkreślał, że naród grecki przetrwał tylko dzięki Kościołowi prawosławnemu. Zdecydowanie potępiał propozycję wprowadzenia rozdziału Kościoła od państwa, stojąc na stanowisku zachowania przez Kościół prawosławny statutu Kościoła państwowego. W roku 2000 z inicjatywy Christodulosa odbyły się protesty w Atenach i Salonikach przeciwko unijnemu nakazowi usuwania z dowodów osobistych Greków informacji o ich wyznaniu.

Za rządów Christodulosa Kościół grecki poczynił kroki ekumeniczne, które poprawiły relacje Kościoła greckiego z Kościołem katolickim. Arcybiskup wyraził zgodę na wizytę w Grecji papieża Jana Pawła II (1978–2005) w 2001 roku. Zostało to oprotestowane przez niektóre wspólnoty monastyczne. W 2006 roku arcybiskup udał się do Rzymu na spotkanie z papieżem Benedyktem XVI (2005–2013). Hierarchowie wydali wówczas wspólną deklarację o kontynuacji współpracy.

Ostatnimi laty powiększa się liczba wiernych Kościoła rzymskokatolickiego w Grecji. Obecnie liczy ok. 250 tysięcy wiernych, w tym 50 tysięcy Greków. Jest to związane ze wzrostem liczby imigrantów. W Grecji funkcjonuje także mała wspólnota greckiego Kościoła katolickiego, licząca ok. 6 tysięcy wiernych, zachowująca tradycję bizantyńską. Obecna jego struktura jako egzarchatu apostolskiego została nadana Kościołowi w 1932 roku przez papieża Piusa XI. W Grecji działa też Starokalendarzowy Kościół Prawosławny, który wyłonił się w wyniku sprzeciwu części wiernych i duchowieństwa po przyjęciu przez Grecki Kościół Prawosławny w 1923 roku kalendarza nowojuliańskiego zamiast dotychczasowego kalendarza juliańskiego. Liczba wiernych tego Kościoła wynosi ok. 210 tysięcy. Prócz tego działają wyznania protestanckie: Wolny Kościół Apostolski Pięćdziesiątnicy, Grecki Kościół Ewangelicki (6 tysięcy wiernych), Wolny Kościół Ewangelicki będący unią wspólnot o orientacji baptystycznej. Dzisiaj składa się z 60 zborów (ponad 5 tysięcy wiernych). W Grecji istnieje również Kościół Poczwórnej Ewangelii (tysiąc wiernych). Obecny jest także Kościół Adwentystów Dnia Siódmego (ok. pół tysiąca wiernych). Działa też organizacja Świadków Jehowy (28,7 tysięcy wiernych) i niewielki liczebnie Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (718 członków). Po chrześcijaństwie najliczniejszą religią w Grecji jest islam (ok. 300 tysięcy wiernych). Większość wyznawców islamu stanowi ludność pochodzenia tureckiego. W Grecji żyją również wyznawcy judaizmu. Są to potomkowie Żydów – Romaniotów, którzy kiedyś posługiwali się wymarłą już odmianą języka – jewanik. Część z nich zasymilowała się z Sefardyjczykami przybyłymi po wygnaniu z Hiszpanii w 1492 roku. Romanioci stanowią dziś liczebnie bardzo małą, trudną do oszacowania grupę (ok. kilkudziesięciu osób). Większość Żydów zamieszkujących Grecję zginęła w Holokauście. Obecnie wyznawcy judaizmu w Grecji żyją głównie w Atenach i Janinie. W Atenach znajduje się jedyna romaniocka synagoga. Obecnie liczbę wyznawców religii mojżeszowej szacuje się na ok. 6 tysięcy. Pomimo pewnej laicyzacji życia społecznego i wpływów lewicowego ateizmu w mentalności prawosławnych Greków utrzymuje się przekonanie o wyższości prawosławia nad innymi konfesjami chrześcijańskimi.

Bonarek J., Czekalski T., Sprawski S., Turlej S., *Historia Grecji*, Kraków 2005; Clogg R., *A Concise History of Greece*, Cambridge 2002; Karalis V., *Greek Christianity after 1453*, w: K. Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Victoria 2007, p. 156–185; Roberson R.G., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, przeł. K. Bielawski, D. Mionskowska, Bydgoszcz 1998.

Konrad Kuczara

Konfesje
(Turcja)

Państwo osmańskie cechowało specyficzne położenie geograficzne, które sprzyjało jego roli pomostu między cywilizacjami islamską i chrześcijańską. Już we wczesnym okresie istnienia było to państwo graniczne, w którym regularne kontakty między

społecznościami muzułmańską i chrześcijańską zachodniej Anatolii i Bałkanów były na porządku dziennym. Pod względem religijno-administracyjnym w państwie osmańskim obowiązywał system milletów, będący porządkiem prawnym określającym prawa i obowiązki ludności niemuzułmańskiej. Tureckie słowo „millet” pochodzi od arabskiego *millah* (ملّة) (dosłownie ‘naród’). W imperium osmańskim millet oznaczał grupę religijną oficjalnie uznawaną przez państwo, a system milletów stanowił przykład praktycznego funkcjonowania pluralizmu religijnego w epoce nowożytnej. Określenie „millet” było stosowane w odniesieniu do ludności niemuzułmańskiej imperium. Wyznawcy chrześcijaństwa i judaizmu dzielący z islamem hebrajską tradycję monoteizmu byli uznawani przez Portę Otomańską za Ludy Księgi (*Ehl-i Kitâb*). Społeczności chrześcijańskie i żydowska, które przyjęły zwierzchnictwo władzy osmańskiej, miały zagwarantowane wolność życia, posiadania, praktykowania własnej religii, prawo do edukacji, posiadały też własny system sądowniczy i system ściągania podatków. Członkowie społeczności (milletów) niemuzułmańskich byli znani pod nazwą *zimmî* (‘ludność chroniona’). Choć *zimmî* pozostawiano znaczną swobodę co do wyznania i kultury, nakładano na nich wyższy podatek (*cizye*) niż na ludność muzułmańską. Oficjalnie zamykano również możliwości awansu społecznego w tureckiej armii i administracji. Na czele każdego milletu stał etnarcha (gr. ἐθνάρχης ‘władca narodu’) – suweren o szerokich kompetencjach, np. prawosławny patriarcha Konstantynopola lub naczelny rabin (*Haham Başı*), który podlegał bezpośrednio sułtanowi.

W oficjalnej osmańskiej korespondencji z początków XIX wieku dotyczącej spraw ludności niemuzułmańskiej urzędnicy konsekwentnie powtarzali, że niemuzułmanie podzieleni są na trzy oficjalnie uznane przez państwo osmańskie millety: grecki (*Rum milleti*), żydowski i ormiański, a tradycja ta istniała od czasów panowania sułtana Mehmeda II Zdobywcy (1432–1481). Wielu historyków przyjęło tę informację bez wątpliwości i za niezweryfikowaną wersją urzędową powtarzało w swoich pracach, że system milletów istniał od połowy XV wieku. Jednakże nowe badania pokazują, że ten oficjalny podział był stosunkowo świeżą osmańską innowacją polityczną, a retoryka o wiekowej tradycji stworzona została przez urzędników na potrzeby państwa. W końcu istnienia imperium 12 grup ludności chrześcijańskiej uznawanych było za osobne millety, które nie zawsze odpowiadały podziałom etnicznym. W skład greckiego milletu wchodzili też prawosławni Bułgarzy, Serbowie, Albańczycy, Rumuni, tureckojęzyczna prawosławna ludność Anatolii, a także prawosławni Arabowie. Niezależnie od składu danej społeczności kler wyższej rangi był najczęściej etnicznie grecki. Wraz ze wzrastającym nacjonalizmem w XIX wieku niegrecka ludność prawosławna (m.in. Bułgarzy i Serbowie) próbowała przywracać własne Kościoły autokefaliczne. Gdy Bułgarzy zabiegali o narodową emancypację, przeszkodą była dla nich nie tylko Porta Otomańska, ale także zdominowany przez grecki kler Patriarchat Konstantynopola.

Przez znaczną część XIX wieku urzędnicy osmańskiej doby reform, znanej pod nazwą Tanzimatu (‘reorganizacja’, 1839–1876), starali się nakłonić przedstawicieli poszczególnych milletów do reformy wewnętrznego systemu zarządzania, w tym szkolnictwa, które było pod niezależną jurysdykcją każdego z milletów. Propozycje reform z reguły spotykały się z oporem kleru i poparciem laickich członków społeczności, którzy uważali je za okazję do odebrania części władzy politycznej klerowi. Niektórzy historycy, na przykład Bernard Lewis i Benjamin Braude, sądzą, że tendencja ku autonomii w lokalnym systemie zarządzania przyczyniła się do rozwoju separatystycznych tendencji wśród chrześcijańskich społeczności imperium, których dzieci uczyły się w innych szkołach niż dzieci muzułmańskie, najczęściej w języku własnej

społeczności. Uczono je jedynie historii i kultury danej społeczności. To właśnie autonomiczny system edukacji uważany jest za jedną z przyczyn kształtowania się wśród nich świadomości osobnej przynależności narodowej. Historyk Kemal Karpat uważa konkurencyjne i często prowadzące do podziałów relacje między milletami za jedną z głównych przyczyn pojawienia się separatystycznych nacjonalizmów wśród różnych grup etniczno-religijnych składających się na imperium osmańskie. Od połowy XIX wieku znaczenie słowa „millet" ewoluowało od pojęcia opisującego członków tej samej grupy religijnej do odpowiednika francuskiej *la nation* ('naród'). Znaczącą rolę w kształtowaniu się odrębnej tożsamości narodowej wśród członków chrześcijańskich milletów w tym okresie odegrała ideologia rosyjskiego panslawizmu, która forsowała jedność i niepodległość prawosławnych Słowian, wśród których wielu było poddanymi Porty Otomańskiej.

Reformatorzy ery Tanzimatu starali się zapobiec rozwojowi separatystycznych ruchów narodowych na Bałkanach i odejść od podziału społeczeństwa ze względu na wyznanie przez ustanowienie prawnej równości między muzułmanami a niemuzułmanami (wspomniane pierwszy raz w edykcie z Gülhane w 1839 roku i oficjalnie potwierdzone w edykcie z 1856 roku). Zamiast systemu milletów wprowadzono ideologię otomanizmu (*Ittihâd-i Osmanî*, *Osmanlılık*) – uniwersalnego nacjonalizmu osmańskiego, niezależnego od wyznania i opierającego się na lojalności wobec państwa i dynastii. Otomanizm jako państwowa ideologia nie odniósł sukcesu, ponieważ to turecka ludność muzułmańska przywiązywała największą wagę do utrzymania przy życiu imperium i była jego najbardziej lojalnym wyznawcą, co przyczyniło się do relatywnie późnego pojawienia się tureckiego nacjonalizmu. Jako oficjalna linia polityczna państwa otomanizm został zaniechany po wojnach bałkańskich (1912–1913). Po ustanowieniu Republiki Turcji w 1923 roku, na mocy traktatu z Lozanny, członkowie osmańskich milletów – mniejszości grecka, ormiańska i żydowska – otrzymały status oficjalnie uznawanych mniejszości etnicznych, w odróżnieniu od etnicznie nietureckich mniejszości muzułmańskich, np. Kurdów, Arabów, Lazów czy Czerkiesów, którym ten status nie przysługiwał i w świetle prawa uznani zostali za Turków.

Braude B., Lewis B. (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York 1982; Karpat K., *An Inquıry into Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations*, Princeton (NJ) 1973.

Paulina Dominik

REFORMACJA

Reformacja to termin pochodzący od łacińskiego *reformatio* ('przekształcenie'). W znaczeniu prymarnym używany jest w odniesieniu do przemian w europejskim Kościele zachodnim od XIV do XVI wieku, które doprowadziły do jego podziału i zapoczątkowały rozwój Kościołów protestanckich (→ konfesje). Niektórzy badacze ruchów religijnych w Kościołach wschodnich używają tego terminu również w odniesieniu do lokalnych zjawisk (np. → bogomilstwo) i odnoszą je do zmian w prawosławnych Kościołach autokefalicznych (w sensie narodowych!). Zazwyczaj natchnieniem dla tych

ruchów była nie tyle idea nowości, ile konieczność odtworzenia uświęconego stanu pierwotnego. Szczególne znaczenie zachowaniu i obronie Świętej Tradycji przypisuje wschodnie chrześcijaństwo, ale działania reformacyjne (jako zwrócone ku starszej tradycji) mają w istocie charakter odnowicielski i na Zachodzie. Odnosi się to również do XVI-wiecznej reformacji, której zasada „jedynie wiarą" (*sola fide*) jasno wyrażała główny zamysł – powrót do źródeł chrześcijaństwa, do Słowa Bożego natchnionej księgi Biblii. Stąd i druga zasada „tylko Pismo" (*sola scriptura*). Reformacja opierała się na nauczaniu apostolskim (Tomasz Münzer miał nawet nadzieję, że Ewangelia będzie w większym stopniu wcielana w życie niż w czasach apostolskich), a zwłaszcza na Listach św. Pawła. Zapoczątkowane w XVI wieku próby oczyszczenia życia duchowego oznaczały, jak twierdził Max Weber w pracy *Die protestantische Ethik und der „Geist" des Kapitalismus* (1904–1905), nie tyle obalenie rządów Kościoła, ile zastąpienie ich inną formą władzy, o wiele głębiej ingerującej w życie prywatne i publiczne.

Charles Taylor (ur. 1931) w książce *A Secular Age* (2007) interpretuje „Reformę" (w odróżnieniu od „reformy") jako wynik protestu przeciwko usankcjonowanej asymetrii między wiernymi wynikającej z hierarchii Kościoła, a także istnieniu religii „dwóch prędkości". Zadaniem Reformy miało być zniesienie tego braku symetrii, zrównanie wiernych pod względem statusu. Chociaż reformatorzy nie zamierzali stwarzać nowej religii, wręcz przeciwnie, chcieli raczej odnowić „starą" w jej czystości i autentyczności, faktycznie efektem ich działań był właśnie odmienny typ religijności. Niezależnie od szczerych religijnych motywacji, szlachetnych pobudek, wysiłków, aby rozpowszechniać Ewangelię i jej bronić, wykształcona przez reformację duchowość kładła nacisk na wartości życia codziennego, co stanowiło w ówczesnym świecie prawdziwe novum. Umocnienie wiary było więc głównym podłożem dokonywanych w XVI wieku w Europie głębokich przemian kościelnych, znanych pod nazwą reformacji. Imponująca praca Marcina Lutra, Jana Kalwina, Huldrycha Zwingliego, Filipa Melanchtona, Johna Knoxa i innych dała początek okresowi, w którym wyjątkowo jasno uświadomiono sobie „zepsucie" człowieka wskutek grzechu. Badaczka tradycji religijnych Karen Armstrong (ur. 1944) w książce *A History of God* (1993) pokazuje, że reformacja była czasem wielu obaw, zarówno po stronie tych, którzy ją podjęli, jak i po stronie jej przeciwników. Wiązało się to z przewartościowaniem przeszłości, potępieniem, lękiem przed herezją i wyostrzoną świadomością grzechu. Wydaje się, że reformacja była następstwem niebywałego zrywu religijnego w ówczesnej Europie, choć jako jej główna przyczyna wskazywane jest skorumpowanie ówczesnego Kościoła katolickiego. Twórcy materializmu historycznego (np. Friedrich Engels w broszurze *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 1882) w uwagach na temat reformacji, którą woleli rozumieć jako bunt antyfeudalny i wczesny etap rewolucji wczesnoburżuazyjnej, podkreślali wysoką pozycję Kościóła rzymskokatolickiego jako strażnika ówczesnego ładu, co oznaczało, iż każda wojna z feudalizmem musiała przybrać formę antykościelną i religijną.

Konkretną datą uznawaną za początek reformacji jest 31 października 1517 roku, kiedy Marcin Luter miał przybić 95 tez na drzwiach kościoła zamkowego w Wittenberdze. Tak zwizualizowany akt przeciwstawienia się papieżowi i odrzucenie autorytetu soborów kościelnych zapisało się w pamięci Europy, a szczególnie w kulturze Niemiec, ojczyzny reformacji. W pracy *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1833–1834) Heinrich Heine podkreśla znaczenie tego czynu Lutra, który dał początek przemianie społeczno-duchowej: „Od posiedzenia Sejmu Rzeszy, na którym Luter zakwestionował autorytet papieski i publicznie wezwał, by jego naukę »odpierać jedynie

słowami samej Biblii bądź argumentami rozumu«, zaczyna się w Niemczech nowa era. (…) Sama religia ulega przeobrażeniu: znika z niej element indyjsko-gnostycki i możemy ujrzeć, jak znów krzepnie w niej i podnosi głowę pierwiastek judeo-deistyczny. Powstaje chrześcijaństwo ewangelickie. Ponieważ nieuniknione roszczenia materii są już nie tylko uwzględniane, lecz zostają legitymizowane, religia ponownie zaczyna być prawdą" (H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, 1997, s. 43–44).

W narracjach reformatorów powracało kilka istotnych kwestii teologicznych, które stały się narzędziami generującycmi „różnicę" na wiele wieków, jak: usprawiedliwienie przez wiarę, zbawienie przez łaskę oraz idea predestynacji.

Usprawiedliwienie przez wiarę jest procedurą legitymizującą każdą istotę, która przestrzega Słowa Bożego. Tym samym zostały odrzucone sakramenty i w ogóle znaczna część dotychczasowych praktyk religijnych postrzeganych jako drogi do zbawienia duszy.

W kwestii zbawienia krytyce zostało poddane udzielanie przez Kościół odpłatnie odpustów. Ludzie głęboko religijni (a do takich bezsprzecznie należał Luter) przeciwstawiali się tym praktykom jako uwłaczającycm chrześcijaństwu. Między autorytetem Biblii i autorytetem Kościoła zaistniał głęboki antagonizm. Luter odrzucił również nauczanie o niezbędności dobrych uczynków dla zbawienia. Znany historyk kościoła Adolf Harnack (1851–1930) w uniwersyteckich wykładach o istocie chrześcijaństwa uznał to odrzucenie uczynków jako drogi do zbawienia za jedną z ciemnych stron reformacji. Niezależnie od tego, że protestantyzm – w odróżnieniu od katolicyzmu – podkreśla wewnętrzny charakter religii i możliwość usprawiedliwienia jedynie przez wiarę, nieporozumieniem jest sądzić, jak czyni to przeciętny człowiek, że dobre uczynki nie są potrzebne czy wręcz szkodliwe. Luter nie ponosi jednak odpowiedzialności za nieporozumienia wyrosłe na tym gruncie.

Niezadowolenie z przedstawianej przez Kościół koncepcji zbawienia tłumaczy nieunikniony, głęboki, radykalny zwrot reformatorów ku zbawczemu działaniu łaski. Zbawia Bóg, a nie Kościół jako instytucja. Zbawia jednak nie wszystkich, lecz tylko wybranych. Drugi charakterystyczny dla ducha reformacji akcent położono na ideę predestynacji (*praedestinatio*), której źródeł poszukiwano zarówno w Piśmie, jak i w często przywoływanych poglądach św. Augustyna (reformatorzy przeciwstawiali go św. Tomaszowi). W pewien sposób Luter i jego następcy odrzucili wolną wolę.

Jeśli Lutra uznać za pioniera reformacji, to zasługi Kalwina tak pod względem teologicznym, jak i organizacyjnym były bez wątpienia największe. Kalwin nadał protestantyzmowi uniwersalny charakter; jego znaczenie dla protestantyzmu często porównuje się z tym, jakie apostoł Paweł miał dla całego chrześcijaństwa. Szczególny rozgłos zdobyło jego monumentalne dzieło *Institutio Christianae religionis* (1559) – kompendium teologiczne, uznawane za najważniejszy wówczas traktat wydany przez francuską reformację. Doktryna predestynacji stanowiła rdzeń nauki Kalwina. Według niego Pismo jasno pokazuje, że Bóg w swoim wiecznym i niezmiennym zamyśle raz na zawsze dokonał podziału na tych, którym pewnego dnia udzieli zbawienia, i tych, których skazał na potępienie. Ten zamysł względem wybranych został oparty na niezasłużonej miłości Bożej i był niezależny od ludzkich zasług. Skazani na potępienie zostali wyłączeni z życia przez sprawiedliwy osąd.

Znak wybrania jest życiowym sukcesem – sukcesem w najbardziej materialnym sensie. W odróżnieniu od Lutra, który przestrzegał kanonicznego zakazu lichwy i praktykował tradycyjny typ chrześcijańskiej etyki, Kalwin zorientował swoją etykę w inny sposób. Kalwinizm we Francji (gdzie fundament pod reformę przygotowały

rozpowszechnione idee humanistyczne) był wykorzystywany jako ideologiczna broń przeciwko królewskiemu absolutyzmowi – katolicyzmowi. W analogiczny sposób użyto idei Zwingliego w Szwajcarii. Kalwinizm leżał również u podstaw rewolucji niderlandzkiej sprowokowanej przez politykę Filipa II.

Następcami Kalwina byli szkoccy prezbiterianie, francuscy hugenoci, angielscy purytanie (od *pure* 'czysty') i pątnicy (pielgrzymi), którzy wyjechali do Ameryki („Nowej Anglii"), by budować nowy świat.

Jak twierdzi Richard Stauffer (*La Réforme: 1517–1564*, 1970), poglądy na temat XVI-wiecznej reformacji są tak różnorodne jak jej duchowi przywódcy stojący na czele różnych ruchów. Reformacja, podobnie jak oświecenie, była bardzo niespójna. Różnice uwidaczniają się zwłaszcza wtedy, gdy przyjrzeć się aspektom społecznym. Luter na przykład sprzeciwiał się patrzeniu na reformację jako na wojnę o sprawiedliwość społeczną i osiągnięcie ewangelicznego komunizmu. Co więcej, złą sławę przyniosły mu nawoływania, by okrutnie rozprawić się z chłopskimi powstańcami, którzy poszukiwali wsparcia książąt, czyli ówczesnej władzy świeckiej. Drugi reformator, Tomasz Münzer, przeciwnie, walczył właśnie o to, by nastało Królestwo Boże na ziemi i zrodziła się skomunizowana społeczność chrześcijańska. Podczas wojny chłopskiej w Niemczech, w której zginął, stał na czele powstańców. Różne były też poglądy na temat odpowiedniej dla zreformowanego chrześcijaństwa formy ustroju państwowego, na przykład w przeciwieństwie do Lutra kalwiniści byli republikanami. Konfederacja Szwajcarska, w której przeważały idee kalwinistyczne, była jedną z najbardziej wpływowych republik tamtego czasu. Z kolei Filip Melanchton wniósł do reformacji humanistyczną nutę (z akcentem na wolną wolę), poszukiwał bowiem syntezy między luterańskim fatalizmem i humanizmem głoszonym przez Erazma z Rotterdamu, którego był uczniem i naśladowcą. Nie przez przypadek przekazywanie humanistycznego wykształcenia (w szczególności nauki języków antycznych) uznał za priorytet działalności reformatorskiej.

Pod wpływem Erazma znalazł się również Huldrych Zwingli różniący się poglądami od Lutra głównie w kwestiach teologicznych.

Skutki reformacji

Luter zapoczątkował walkę z arystotelizmem w myśli Zachodu i w ten sposób zaryzykował antyracjonalną drogę protestantyzmu. Paradoksalnie jednak ruch wynoszący na pierwszy plan wiarę i pokładający nadzieję w nieznanym Bożym zamyśle (nauka o predestynacji) wniósł do ziemskiego życia racjonalność, pozwalającą odkryć Boży plan w udanym ludzkim życiu. Powodzenie i sukces stawały się znakiem wybrania. Ustanowienie racjonalnego sposobu życia – jedno z osiągnięć reformacji o historycznym znaczeniu – objęło wszystkie sfery życia materialnego i religijnego. Ernst Troeltsch (1865–1923) m.in. w *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906) wyrażał opinię, że nauka o predestynacji wymuszała na „wybranym" aktywność w celu pełnego wykorzystania łaski Boga; wysiłek ten staje się moralny, racjonalny i systematyczny. W efekcie doszło do głębokich przemian we wszystkich sferach życia, od zniesienia instytucji niewolnictwa po rewolucję naukową, która doprowadziła do znacznego → postępu technicznego. Nazwiska Johannesa Keplera, Roberta Boyle'a, Michaela Faradaya i wielu innych sygnowały zmiany, które rozpoczęły się w nauce wraz z nadejściem reformacji. Wzrósł autorytet władzy świeckiej

w kontekście uczynków wiary, a wraz z tym autorytet państwa, które przestało być uważane za ustanowione z łaski Bożej.

Reformacja na nowo postawiła pytanie o grzech, zbawienia jednak odtąd poszukiwano bez pomocy (skorumpowanych) duchownych, a w nauczaniu Lutra w *An den christlichen Adel deutscher Nation*. *Von des christlichen Standes Besserung* (1520) wszyscy chrześcijanie zostali zrównani jako jeden stan duchowny. Ten demokratyzm Lutra kilka wieków później budził sprzeciw Nietzschego, który oceniał reformację jako dziką, na modłę chłopską, prymitywną kalkę włoskiego renesansu.

Idea predestynacji przyniosła coś niezwykle istotnego – umocnienie indywidualizmu człowieka w jego samotnej wędrówce ku przeznaczeniu. Początkowy religijny indywidualizm stopniowo rozszerzał sfery wpływu i przekształcił się w zasadę życia społecznego. Szczególną rolę w tym względzie odegrał pietyzm, nauka moralna zrodzona w obrębie niemieckiego protestantyzmu.

Umocniono obowiązkowe i powszechne nauczanie ludowe; dzieło to zapoczątkował Luter, a kontynuowali je jego zwolennicy i następcy. W odezwie do radnych i członków rad gminnych *An die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen* (1524) Luter podkreślił, że dla miasta nie ma większego dobrodziejstwa niż rzetelni, światli, rozważni i dobrze wykształceni mieszkańcy. System kształcenia wyższego w czasach reformacji w Niemczech leżał w gestii Filipa Melanchtona (1497–1560), który zarówno przyczynił się do założenia nowych uniwersytetów (w Marburgu, Królewcu i Jenie), jak i reorganizował niektóre z istniejących już uczelni. Pojawiła się idea indywidualnego powołania człowieka (odmiennie interpretowana w luteranizmie i kalwinizmie) jako następstwo doktryny predestynacji. Zawód (*Beruf* jako szczególny wytwór przekładu Biblii, na co zwracał uwagę Weber) był rozumiany jako zesłane przez Boga ziemskie posłannictwo człowieka. Wyniesiono znaczenie pracy, po raz pierwszy w dziejach chrześcijaństwa tak jednoznacznie. Waloryzacja pracy zaś, co podkreślają socjolodzy badający reformację, miała bezpośredni związek z przyszłym sukcesem kapitalizmu, któremu sprzyjały też zmiany w pojmowaniu ascezy. W traktacie *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520) Luter nawoływał, by człowiek wewnętrzny (według ducha przez wiarę usprawiedliwiony), pozostając w śmiertelnym życiu na ziemi, nie próżnował, lecz przez posty, czuwanie i pracę poddawał ciało karności i podporządkowywał je duchowi.

Wzrosło znaczenie języka narodowego; skoro Biblia była samym Słowem Bożym, które umożliwiało poznanie Boga, przełożenie jej na poszczególne języki narodowe – przy czym obstawali reformatorzy – miało wyjątkowe znaczenie. Jak wiadomo, jedną z wielkich zasług Lutra było przetłumaczenie Biblii na język niemiecki. Pod tym względem okazał się bezpośrednim spadkobiercą Jana Husa, który był przekonany o konieczności przełożenia Biblii na język mówiony. W ten sposób na zawsze zostało odrzucone wyłączne prawo Kościoła do objaśniania świętych tekstów. Następstwa tego procesu istnieją nie tylko na płaszczyźnie teologii, mają bowiem związek z całym tokiem ustanawiania kultur narodowych. Z ducha protestantyzmu narodził się fenomen klasycznego idealizmu niemieckiego. Adolf Harnack w wykładach na temat chrześcijaństwa – *Vorlesungen über das Wesen des Christentums* (1899–1900) – uznał za bezsporne, że nawet najistotniejsze religijne przeżycia Lutra nie były tożsame z jego narodowością. Wnioski, które Luter wyciągał z tych przeżyć – zarówno pozytywne, jak i negatywne – odkrywały w nim Niemca i niemiecką historię. Wziąwszy pod uwagę znaczenie reformacji dla kultury niemieckiej, znany historyk filozofii Kuno Fischer (1824–1907) określił reformację jako całkowite wyzwolenie i odnowienie życia duchowego.

Mówiąc o kulturowych skutkach reformacji, można się posłużyć opinią Webera: skutki te były w dużym stopniu nieprzewidywalnymi i w zasadzie niepożądanymi następstwami działań reformatorów, które często były odległe od ich wyobrażeń o kierunku swoich dążeń, a nawet całkiem z nimi sprzeczne.

Nurt przemian ogarnął też Kościół katolicki (kontrreformacja); objął reformatorskie inicjatywy kościelne, z którymi występowano zarówno przed reformacją, jak i po niej. Można więc mówić o swositej reformie (reformacji) katolickiej. Zważywszy na fakt, że reformacja „oderwała" i zdołała przekształcić według swojego wzoru Anglię, Szwecję, Danię i Norwegię, jak również ziemie francuskie, niemieckie, polskie, czeskie i węgierskie, kontrreformacyjny pośpiech był zrozumiały. Dowodzenie niesłuszności idei reformacji i skuteczne przeciwdziałanie ich wpływowi wymagało rzeczywistej odnowy Kościoła katolickiego. Konieczność ta doprowadziła do zmian w udzielaniu odpustów, wykształcenia się nowego typu religijności praktykowanej w nowo założonych klasztorach, powołania nowych seminariów katolickich. W wyniku przedsięwzięć przekształcających życie kościelne zdołano skonsolidować katolicyzm. Jednym z ważnych tego przejawów był sobór trydencki (1543–1563), którego ustalenia przetrwały w niezmienionej postaci aż do czasu Soboru Watykańskiego II. W ciągu 18 lat zostały przedyskutowane najważniejsze pytania epoki – m.in. o grzech, usprawiedliwienie i zbawienie.

Reformacja
(Rosja)

Wyrażeniem „rosyjska reformacja" w Rosji określa się zazwyczaj reformy patriarchy Nikona (1605–1681) przeprowadzone za panowania Aleksego I Romanowa. Nikon objął tron patriarszy w 1652 roku z jawnym zamiarem zreformowania rosyjskiego prawosławia, co w ostatecznym rozrachunku doprowadziło do zrównania rangi władzy kościelnej z władzą państwową i świecką. Po umocnieniu się na pozycji jedynowładcy w rosyjskim prawosławiu Nikon dołożył wszelkich starań, aby przekształcić Moskwę w prawdziwą stolicę wszystkich prawosławnych narodów, w „trzeci Rzym". Jego wysiłki nie ograniczały się jednak do umacniania władzy religijnej, kształcił i edukował duchowieństwo, zakładał biblioteki, przygotowywał przekłady dzieł klasycznych, erygował szkoły ikonopisarskie, usunął niektóre elementy obrzędowe, wprowadzając na ich miejsce nowe (znak krzyża wykonywany trzema palcami, zmiany w obrębie liturgii itd.), co doprowadziło do wielkiego rozłamu w rosyjskiej Cerkwi i wyodrębnienia się staroobrzędowców. W ich kontekście najczęściej pada imię protopopa Awwakuma.

Za czasów Piotra I zmiany dokonywane w rosyjskiej Cerkwi podążyły w zupełnie innym kierunku. Zaufany cara, biskup Teofan Prokopowicz (1681–1736), wychowanek i rektor Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, najlepszej ówczesnej uczelni w całej Europie Wschodniej, był błyskotliwym modernizatorem, przekonanym do konieczności zmian w obrębie prawosławia zagrożonego prozelityzmem katolickim, i zwolennikiem protestantyzmu. Wskutek zabiegów Prokopowicza niezależna władza kościelna stała się elementem struktury państwa. Opracował on w 1720 roku „regulamin duchowny", w którym określił priorytety i granice dwóch rodzajów władz: państwowej i kościelnej; odtąd Cerkiew nie mogła funkcjonować jako państwo w państwie, musiała podporządkować się wspólnemu dla wszystkich prawu. Zmianie uległa również struktura

Cerkwi – zlikwidowano instytucję patriarchy, a w jego miejsce na wzór synodu luterańskiego Prokopowicz powołał Święty Synod, kładąc kres autonomii cerkiewnej. Do umocnienia znaczenia Cerkwi jako ideologicznej podpory samodzierżawia przyczynił się oberprokurator Synodu, Konstantin Pobiedonoscew.

Odbudowa rosyjskiego patriarchatu dokonała się znacznie później. Jakby wbrew logice niechętnej religii ideologii marksistowsko-leninowskiej miało to miejsce w epoce radzieckiej. W 1927 roku metropolita Sergiusz powołał Tymczasowy Święty Synod Patriarszy, za cenę pełnego podporządkowania władzy politycznej. Osobowość prawną rosyjska Cerkiew otrzymała jednak dopiero w czasie drugiej wojny światowej, w 1943 roku. W ślad za tym ze zmiennym szczęściem, zależnym od koniunktury politycznej, trwała rekapitulacja jej roli społecznej (→ klerykalizm Rosja).

Armstorng K., *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie* (rozdz. 8: *Bóg reformatorów*), przeł. B. Cendrowska, Warszawa 2010; *Fischer K., Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg 1852; González J., Historia del cristianismo. Desde la era de la reforma, hasta la era inconclusa, vol. 2, Miami 1994;* Heine H., *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zatorski, Kraków 1997; Kalwin J., *Zasady religii chrześcijańskiej: Grzech pierworodny. Wola w niewoli*, Tymbark 2016; Luter M., *O wolności chrześcijańskiej*, przeł. W. Niemczyk, Warszawa 1991; McGrath A., Marks D., *Introduction: Protestantism – The Problem of Identity*, w: *The Blackwell Companion to Protestantism*, A.E. McGrath, D.C. Marks (eds), Blackwell Publishing, 2004; Münzer T., *Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens*, 2016; Stauffer R., *La Réforme*, Paris 2003; Taylor C., *A Secular Age*, Cambridge (Mass.)–London 2007; Troeltsch E., *Religia, kultura, filozofia*, przeł. A. Przyłębski, Poznań 2006; Trueman K., *Reformation*, w: *The Blackwell Companion to the Modern Theology*, G. Jones (ed.), Blackwell Publishing, 2004; Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2010; Williston W., *John Calvin: Revolutionary, Theologian, Pastor*, Christian Focus Publication, 2005; Гарнак А., *Сущность христианства*, w: *Theologia teutonica contemporanea. Германская мысль конца XIX – начала XX в. о религии, искусстве, философии*, И. Фокин (ред.), Санкт-Петербург 2006; Флоровский Г., *Пути русского богословия*, Киев 1991.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Reformacja
(Grecja)

Konstantynopolitański Patriarchat Ekumeniczny a reformy Tanzimatu (1839-1876)

W historii Patriarchatu Ekumenicznego w Stambule okres 1830–1860 uznawany jest za przejściowy. Po wybuchu greckiego powstania narodowowyzwoleńczego (1821) wielkie rodziny fanariockie, które dotąd sprawowały kontrolę nad Cerkwią (m.in. dzięki wpływowi na obsadę tronów biskupich w księstwach naddunajskich), dotknęła polityczna niesława i finansowa ruina, toteż większość opuściła Konstantynopol. Wyłoniły się nowe dynastie skupione wokół „neofanariotów”: Stefanosa Bogoridisa (Stefana Bogoridi) pochodzenia bułgarskiego, Nikolaosa Aristarchisa pochodzenia ormiańskiego

i Joanisa Psicharisa – Greka z wyspy Chios, zrujnowanej w 1822 roku i pozbawionej wszelkich przywilejów. Jako że powstanie greckie pogorszyło sytuację prawosławnego milletu, skład etniczny tej politycznej elity neofanariotów trzeba uznać za przypadkowy,

Okres 1830–1860 w przybliżeniu pokrywa się z początkami wielkich reform w państwie osmańskim (tzw. epoka Tanzimatu obejmuje lata 1839–1876). W tym czasie duch reformatorski w Patriarchacie Ekumenicznym przejawiał się w dążeniu do zinstytucjonalizowania wstępu osób świeckich do jego administracji. Po raz pierwszy próbowano wprowadzić takie rozwiązanie tuż przed okresem Tanzimatu, wraz z objęciem patriarszego tronu przez Konstandiosa I (1830–1834). „Wielki sekretarz" Patriarchatu Jeorjos Aftonidis zaproponował wprowadzenie świeckich do administracji Kościoła, stworzenie komisji mieszanej, a także przyjęcie nowych zasad wypłacanie pensji patriarchy. Po tej próbie nastąpiły jeszcze dwie równie nieudane (1843–1847). Sytuacja uległa zmianie dopiero po zakończeniu wojny krymskiej i wraz z polityczną marginalizacją wpływów rosyjskich w Patriarchacie.

Ferman Hatt-i humayun z 1856 roku uregulował reorganizację instytucji milletu. Świeccy i duchowni przedstawiciele milletu prawosławnego (co w praktyce oznaczało reprezentantów z Grecji i Bułgarii) obradowali w Patriarchacie w latach 1858–1860. Zgromadzenie Narodowe – pod taką nazwą ciało to zapisało się w historii Patriarchatu Ekumenicznego – po wielkich konfliktach zlikwidowało gerontyzm, a jednocześnie wypracowało statut, na podstawie którego administrowano Patriarchatem aż do ustanowienia przez Mustafę Kemala Atatürka Republiki Turcji w 1923 roku. Zasadniczą cechą tego dokumentu było to, że regulował udział osób świeckich w administracji Cerkiewnej, jak również w wyborach patriarchy. W wyniku umocnienia komponentu świeckiego i ograniczeniu władzy „starych" metropolitów dokonało się również zwiększenie kompetencji scentralizowanej władzy Patriarchatu Ekumenicznego. Wielcy patriarchowie XIX wieku, jak Grigorios (Grzegorz) VI (1835–1840, 1867–1871), Antimos VI (1845–1848, 1853–1855, 1871–1873), Joakim II (1860–1863, 1873–1878), a przede wszystkim Joakim III (1878–1884, 1901–1912) nadali pojęciu patriarchy także i nowe znaczenie – przywódcy narodowego (Millet Başı).

Stworzenie trwałego pola interwencji politycznej w Patriarchacie Ekumenicznym umożliwiło przedstawicielom kręgów neofanariockich i rosnących w siłę warstw społecznych (kupcy i bankierzy) szybkie i stanowcze oddziaływanie na administrowanie majątkiem i dochodami Patriarchatu. Ustanowienie Stałej Narodowej Rady Mieszanej, likwidacja gerontyzmu i utworzenie nowego Świętego Synodu, w którym zwiększono rolę prowincjonalnych hierarchów, wprowadziło nową równowagę między dominującymi ośrodkami życia Patriarchatu. Regulacje przyniosły różnicę jakościową – członkowie Stałej Narodowej Rady Mieszanej nie wywodzili się bowiem automatycznie z kręgów „starszych", lecz byli wyłaniani przez procedury wyborcze w lokalnych parafiach Konstantynopola. Oczywiście ta procedura politycznego pośrednictwa w reprezentowaniu „interesów" społeczności nadal znajdowała się pod nieformalną kontrolą wpływowych rodzin neofanariockich lub burżuazyjnych.

Ruch reformatorski w latach 1858–1860 rozwijał się w następstwie ogłoszenia prawnych deklaracji równości w fermanie Hatt-i humayun. Za deklarowanymi celami kryły się dwa inne założenia reform: a) zneutralizowanie w Patriarchacie Ekumenicznym zwolenników rosyjskiej polityki zagranicznej (innymi słowy, zmarginalizowanie Nikolaosa Aristarchisa i jego sprzymierzeńców); b) odwrócenie wzajemnych relacji na korzyść rodzin neofanariockich, które przyjaźnie odnosiły się do Zachodu i wspierały reformy w państwie osmańskim (ci z kolei byli skupieni głównie wokół Stefanosa

Bogoridisa, a w drugiej kolejności wokół Joanisa Psicharisa). Reformy, chociaż dokonywały się w środowisku popierającym modernizację imperium osmańskiego, a zatem miały inny polityczny „ładunek" niż analogiczne stosunki między fanariotami a starszym duchowieństwem we wcześniejszym okresie, ujawniły także granice możliwych zmian.

Frangoudaki A., Keder C. (eds), *Ways to Modernity in Greece and Turkey*, London 2007.

Dimitrios Stomatopoulos (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

ABSTRACT

Lexicon of Migrating Ideas in the Slavic Balkans (18th–21st c.). Vol. 7: Clericalization, Confessions, and Reformation

The seventh volume of the extensive (ten-volume) monograph by Polish Slavic studies scholars (with contributions from scholars from a number of foreign research centres), made possible by an NCN OPUS grant (2014/13/B/HS2/01057). In terms of form, the monograph is a lexicon, the main body of which consists of entries-articles on the history of 27 selected ideas that anticipated and shaped the processes of modernization in the region: agrariarism, anarchism, capitalism, clericalization, confessions, conservatism, culture, education, enlightenment, evolution, history, homeland, humanism, liberalism, modernity, nation, politics, progress, rationalism, reformation, religion, revolution, schooling, secularization, socialism, tradition, and universalism. Their semantics, changeable as it was in response to local conditions, was investigated separately for each of the seven current states of the southern Slavdom: Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Macedonia, Montenegro, Serbia, and Slovenia.

Volume 7 presents the three ideas – clericalization, confessions, reformation – that are at the foundations of the European discourses of modernization and anti-modernization, and of the European imaginary of the human intellectual condition as the key to the formation of societies. The book contains many synthetically expressed, original and source-based insights on the southern Slavic cultures' struggles with modernity.

Keywords: history of ideas, Balkans, clericalization, confessions, reformation.

(trans. *Jakub Ozimek*)